Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1969 - anno IV - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

X fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revisore ecclesiastico
10 gennaio 1969

IMPRIMATUR
Genuae, die 10-1-1969
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1969 - anno IV - numero 1

Renovabitur ut aquilae juventus tua

(Ps. 102, 5)

Caro lettore,

« Renovatio » giunge al suo quarto anno di vita. Essa non è espressione di un gruppo precostituito, ma è aperta a tutte le collaborazioni che sappiano collegare i nuovi problemi ai dati acquisiti della scienza teologica.

La rivista, in cui determinante è la partecipazione dei laici, segue con attenzione il rinnovamento culturale e sociale del nostro tempo per ritrovare nello svolgimento della storia contemporanea la via della storia della salvezza, i modi della testimonianza cristiana.

La rivista spera che un dialogo fraterno fra cattolici possa servire a rendere più facile l'unità dei cristiani e degli uomini, quell'unità che è il segno e la speranza di un tempo che sperimenta e la potenza della comunità umana e la realtà della sua divisione.

La rivista confida che la sua attività sia ancora seguita e sostenuta dai suoi abbonati e dai suoi lettori.

SOMMARIO

LA COSCIENZA LIBERALIZZATA

ARTICOLI:

11 **Michel Guérard des Lauriers** - L'essere e Dio.

39 **Enrique del Sagrado Corazón** - Unidad de fe y progreso teológico.

NOTE:

— Liturgia

63 *Dominikus Koster* - La liturgia nell'esperienza spirituale cristiana.

— Dogmatica

72 *Bernardo Monsegú* - La natura della teologia.

— Mistica

95 *Marie Dominique Philippe* - La nostra unione con Dio e con i nostri fratelli nel Cristo.

— Segni dei tempi

106 *Glauco Licata* - Il simbolo Pasolini?

— Storia

114 *Giuseppe Marasco* - Tommaso da Spalato: storiografo e uomo di stato.

— Filosofia

120 *Gianni Baget Bozzo* - Spiritualità dell'anima e storicità dell'uomo.

LIBRI:

125 **Recensiti:** "La città secolare" di H. Cox / "Dizionario di teologia" di K. Rahner ed H. Vorgrimler / "Il concetto di persona" di A. J. Ayer / "L'ottobre cubano" di S. Tutino / "La salvezza senza Vangelo" di H. Nys / "Mysterium salutis" di autori vari / "Le luth brisé" di I. Kanfer / "A la recherche d'une théologie de la violence" di autori vari / "The secular meaning of the Gospel" di P. van Buren / "La fede più difficile" di M. Gozzini / "Camilo Torres prete e guerrigliero" di N. Habegger / "Rivoluzione nella pace" di H. Camara / "Diario in Bolivia" di E. Che Guevara / "Teology and the future" di E. L. Mascall / "Il concilio Vaticano secondo" / "Wittgenstein e la filosofia moderna" di J. Hartnack / "La scienza della cultura" di G. Giannotti / "Marxismo e umanismo" di P. Bigo / "Il papa vicario di Pietro" di G. Corti / "Il ghetto" di L. Wirth / "Il pensiero italiano del Rinascimento" di G. Gentile / "La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu" di A. Parmentier / "La Chiesa dei giornali" di Agopik e F. Manoukian / "Romolo Murri e il modernismo" di M. Guasco.

162 **Ricevuti.**

POSTILLE:

165 Il cardinale e la gnosi *(Gianni Baget Bozzo)* - Valori permanenti a congresso *(Sergio Quinzio)* - Reichenbach e la filosofia scientifica *(Renzo Morchio)* - Contestazione e secolarizzazione *(Gianni Baget Bozzo)* - Il razzismo e la rivista "Terzo mondo" *(Glauco Licata)* - Visione beatifica e stato di via *(Santi Pesce)* - Teilhard in italiano *(Domenico Petri)*.

La coscienza liberalizzata

Nell'interpretazione della Humanae vitae, *agli effetti pratici, si è parlato di « coscienza ». Non è mancato chi si è chiesto che ruolo poteva giocare la coscienza nel « dispensare » dal seguire il chiaro dettame del romano pontefice, che esclude i contraccettivi. Tutti sanno che cosa si è ritenuto rispondere da talune parti. Non è mancato chi ha conferito alla coscienza la capacità di decidere, se stare o meno al dettato del papa. Qualcuno insomma ha « liberalizzata » la coscienza.*

Può essere liberalizzata la coscienza?

Vediamo.

La coscienza è uno strumento della persona umana. Certo la persona umana è grande. Alla dimensione terrena si è aggiunta la dimensione della grazia e della destinazione alla « gloria » coll'ordine soprannaturale. Nel Credo si dice: « propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis ». La persona ha la autonomia, la libertà. Di grave c'è che alla « persona » ed alla sua libertà vanno sempre unite, per una ragione ontologica inevitabile, due altri concetti: la legge e la sanzione. La persona è libera, ma è moralmente astretta sempre alla osservanza della legge e, se non l'osserva, va soggetta alla sanzione. Sicché la persona è grande, ma è sotto il dominio di Dio che l'ha creata; e se, male usando della sua libertà, offende la legge di Dio o qualunque legge innervata in un modo o nell'altro dalla legge divina, deve aspettarsi la sanzione. E' più piccola di Dio, è creata da Dio e, pertanto, né è infinita né può impunemente sottrarsi alla sua volontà.

Sotto questo aspetto, evidentemente, la coscienza non può essere « liberalizzata ».

La coscienza è la norma prossima della moralità. La questione è se questa norma prossima possa inventare le leggi, abolirle, sostituirle, deformarle. La coscienza giudica della moralità in concreto. Essa è intelligenza applicata ad un determinato e delicato ufficio. Per giudicare deve avere dei « criteri ». Questi criteri li apprende a poco a poco, come apprende tutte le altre nozioni. I

criteri sono necessari e, solo quando li ha appresi, la coscienza diviene « formata » ed « informata ». Può esistere una coscienza che sia certa e tuttavia non sia « vera ». In tal caso essa diventa « erronea » e servirà a scaricare la responsabilità del soggetto, quando esso non porta la colpa di tale errore, ma non sarà mai una coscienza che possa fare testo.

Il passaggio dalla coscienza vera alla coscienza erronea ammette sfumature infinite, come variatissimo può essere il giudizio sullo stato soggettivo della coscienza. Ma la coscienza che conosce la legge chiara e certa, non può certo immergersi a bella posta in uno stato di confusione per trovar modo di fare quello che piace, contro la legge. Se lo fa, è colpevole. La coscienza, dinnanzi a quello che è chiaro e deciso, è « necessaria » né più né meno dell'intelletto di fronte alla verità. La coscienza può avere degli stati di dubbio ed in tal caso ha il dovere di risolvere in qualche modo il dubbio. Se non lo risolve, il soggetto non può passare all'azione. Tutto questo dice chiaro che la coscienza, questa norma prossima del comportamento non è mai arbitraria, non è produttrice delle leggi e queste non può onestamente deformare o adattare ai propri comodi.

Certo si deve seguire la propria coscienza, ma si deve essere sicuri che la coscienza sia sufficientemente formata ed informata, per avere criteri rispondenti alla verità.

Anche sotto questo aspetto la coscienza non può essere « liberalizzata ». Tutti i dati e tutti gli stati soggettivi possono moltiplicarsi all'infinito e potranno servire a scusare un soggetto, non a dire che ha agito in coscienza retta, se così non è.

Esiste una norma morale chiara: le leggi negative agiscono « semper et pro semper ». Come può la coscienza cambiare od annullare la norma quando essa è chiara ed è chiaramente espressa dal magistero?

La coscienza è intrinsecamente legata alla legge e solo l'errore incolpevole o l'ignoranza invincibile potrà scusarla dalla macchia del peccato. Ma tanto l'errore incolpevole, quanto la ignoranza invincibile mai cambieranno la norma.

Ora quando il papa ha parlato è possibile che la norma sia alterata a piacimento?

ARTICOLI

L'essere e Dio

MICHEL GUÉRARD DES LAURIERS

I

E' un fatto permanente che la « questione Dio » interessi l'uomo. « Questione » oggi è sinonimo di « rimessa in discussione » il che comporta la perdita del vero senso di « questione ».

L'abbiamo già fatto rimarcare in questa rivista [1] e non ci ritorniamo sopra. Ci proponiamo invece, in questo articolo, di determinare come la « questione Dio » debba essere posta.

E' chiaro che Dio e l'essere sono legati. Non è forse, in effetti, la prima domanda dell'uomo, il chiedersi: esiste Dio? Di modo che la « questione Dio » e la « questione dell'essere » si implicano reciprocamente. Vi è per questo stesso fatto un ordine fra queste due questioni: ed è ciò che noi esamineremo in primo luogo. Mostreremo in seguito come l'esistente rimandi a Dio, cioè come la struttura dell'esistente creato specifichi il rapporto del creato all'Increato.

Ci contentiamo, nelle pagine che seguono, di proporre delle conclusioni suscettibili di suscitare la riflessione, non di darne la dimostrazione.

(I) « L'ESSERE E DIO? » - « DIO E L'ESSERE? »

(1) L'ORIGINE E LA PORTATA DI QUESTO DILEMMA

(11) Il partecipazionismo conferma il dilemma risolvendolo.

Dio è un problema. L'essere è un problema. Quale è il primo di questi due problemi? La risposta dipende dal punto di vista in cui ci si pone. Da una parte, non si può scoprire Dio che partendo dall'essere. Dall'altra, l'essere, supposto che Dio esista, non procede che da Dio. Che queste due verità siano

(1) Renovatio. Anno II, numero 1, pp. 63-94.

distinte, è evidente; sarebbe superfluo il rammentarlo, se il partecipazionismo non avesse tentato di monopolizzare la metafisica. La partecipazione risponde alla questione « Dio e l'essere? », situando l'essere in funzione di Dio. Ciò evidentemente non è possibile che se Dio è. Orbene, siccome la filosofia non ha il compito di illuminare la fede, ne viene per conseguenza la necessità di stabilire che Dio esiste *prima* di arrivare alla questione « Dio e l'essere? », prima per conseguenza di proporre la soluzione del quesito attraverso la partecipazione.

Si distinguono invero due tipi di partecipazione, ma l'ordine della loro precedenza è convertibile con quello delle due questioni iniziali: « L'essere e Dio? », « Dio e l'essere? ».

Dal punto di vista proprio della partecipazione, è la limitazione o differenziazione formale che è la prima; mentre solo la « partecipazione per composizione » può stabilire l'esistenza di Dio. Ora, se la composizione dell'essere creato dimostra l'esistenza di una Causa, l'esistente composto, *in quanto base della prova,* non può essere chiamato « essere partecipato » che per usurpazione.

Il carattere « partecipato » non ha senso in effetti che in funzione dell'Esistente per Sé, dunque una volta fatta la prova; il carattere « partecipato » *non ha alcun senso prima della prova,* e non può per conseguenza essere attribuito a ciò che è l'origine della prova se non a prezzo di una anticipazione ingannevole. E se, essendo l'esistenza della Causa stabilita a partire da una composizione osservata, si paragona l'esistente creato a l'Esistente per Sé, la partecipazione di fonda sul fatto che il secondo ha *qualche cosa di comune* con il Primo. La partecipazione non si definisce formalmente mediante la composizione, ma mediante il fatto che lo *stesso « esse »* si ritrova assoluto da una parte, differenziato dall'altra. La partecipazione non fa, utilmente d'altronde in certi casi, che circoscrivere l'analogia se, come si deve, si dà a questa un fondamento reale.

Pure, essendo presupposto che non si usano qui le conoscenze della fede, è « L'essere e Dio? » che costituisce la prima questione. La partecipazione costituisce una espressione felice della risposta alla seconda questione: « Dio e l'essere? ». Il partecipazionismo consiste nel porre indebitamente la partecipazione come una risposta totale, costituendola in principio di soluzione tanto per la prima come per la seconda questione. Ciò significa identificare il *primitivo* e l' *immediato,* confondere ciò che è primo assolutamente per l'ordine reale e ciò che è primo relativamente per l'ordine del conoscere.

(12) Il partecipazionismo «decide» della natura della filosofia.

Questa confusione non è confinata nell'astratto; essa ricopre concretamente la posta seguente. E' la metafisica una onesta « *ancilla* », assicurante legamento e relazione fra il sapere naturale e la dottrina rivelata? Oppure è la metafisica una pseudo teodicea discendente dal cielo senza essere rivelata, che non arriva ad accordarsi con l'analisi rigorosa delle realtà create?

Potremmo chiudere qui questo preambolo, e procedere all'esame della questione « L'essere e Dio? ». Preciseremo tuttavia utilmente questa questione, ricercando qual'è l'origine del partecipazionismo e quale è la verità di cui può essere la manifestazione. Dobbiamo perciò evidentemente fare conto, ma dichiarandolo esplicitamente, di ciò che il partecipazionismo ammette in effetti implicitamente, cioè certi dati della fede.

(2) L'ESSERE E' CIO' CHE VI E' DI PIU' COMUNE FRA DIO E LA CREATURA

(21) Il fatto.

Dio è insieme trascendente e immanente. Ciò che è più comune a Dio e alla creatura, è ciò che insieme è più intimo alla creatura e ne trascende le determinazioni. Ed è l'essere. D'altronde la rivelazione, che insiste sulla trascendenza di Dio, lo caratterizza egualmente come « Colui che è ».

Questo argomento, che concerne l'essere, non vale nella stessa maniera per gli altri trascendentali. In particolare, avere una essenza è comune a Dio e all'essere creato, benché Dio solo *sia* la sua Essenza. Ma l'Essenza divina è trascendente e immanente in ogni essere creato in quanto Essa è Dio, cioè in quanto Essa è divina e non in quanto che Essa è Essenza. L'Essenza divina è trascendente e immanente, come l'essere al quale Essa è identica. Ma l'Essenza non cessa di essere Determinazione; di modo che, *né* Essa trascende l'essenza come tale, *né* Essa è immanente ad una essenza concreta altro che se stessa.

In altri termini, è in virtù della natura dell'*esse* che l'Essere per Sé è immanente e trascendente ad ogni altro esistente. Mentre che l'essenza non implica per natura la stessa conseguenza.

(22) Il come.

L'essere è ciò che vi è di più comune fra Dio e la creatura, in virtù dell'*exitus-reditus* che subordina ogni creatura alla sua Causa e al suo Fine. Ciò è vero universalmente, dalla più umile delle realtà create alla natura umana assunta nella Persona del Verbo incarnato. Ci sia sufficiente qui di ricordare questo prin-

cipio dell'*exitus-reditus*, così largamente adoperato dalla tradizione. Esso costituisce l'espressione immediata della Saggezza di Dio come si manifesta nella creazione; e mostra, nella stessa prospettiva, la situazione dell'essere.

Da un lato, se Dio produce ogni cosa sia mediatamente sia immediatamente, Egli Solo produce l'*esse*, e, per conseguenza, lo produce immediatamente. Dall'altro, il *reditus* della creatura a Dio è tanto più perfetto quanto più il principio proprio, nella creatura, è insieme meglio immanente cioè più vicino all'essere della creatura e meglio aperto su Dio cioè meglio proporzionato all'Essere che è perfettamente la natura dell'essere.

E' dunque l'*exitus-reditus* che costituisce la *ratio et causa* in virtù della quale l'essere è ciò che vi è di più comune fra Dio e la creatura. In modo più preciso, il *reditus è soltanto ratio, l'exitus è insieme ratio et causa.* Infatti è evidentemente l'*exitus* che, *ex parte Dei* cioè assolutamente, è la causa del *reditus.*

(3) L'ESSERE E' APPRESO COME CIO' CHE VI E' DI PIU' COMUNE FRA DIO E LA CREATURA

L'apprendimento, se è vero come lo supponiamo, è in effetti conforme alla realtà. Ciò che è più comune fra Dio e la creatura, è ciò che è percepito come tale. Vi sono tuttavia diversi modi di apprendimento; da ciò deriva, pensiamo, l'ordine fra le due questioni « L'essere e Dio? », « Dio e l'essere? ».

(31) Categorizzazione sommaria dell'apprendimento.

Noi designiamo, con la parola « apprendere », l'atto nel quale un soggetto, mettendo in opera tutte le sue risorse innate, prende possesso di una realtà che è distinta da lui e che egli può assimilare. L'atto di apprendere si addice al vivente, ed è differenziato conformemente alla natura dell'essere vivente.

L'essere spirituale può apprendere principalmente in due modi.

L'atto che è quello dello spirito si distingue in effetti da una coscienza che gli è concomitante e che può essere all'origine di una presa di coscienza riflessa. Conviene dunque distinguere, per l'essere spirituale, un apprendimento spontaneo ed un apprendimento riflesso. Essi sono entrambi una presa di possesso; ma sono differenti secondo due caratteri che si oppongono l'uno all'altro dal punto di vista della perfezione.

L'apprendimento riflesso risulta dall'attuazione mediata che è massimale per il soggetto in quanto è il principio autonomo

dei suoi atti. L'attuazione mediata è, in tal senso, più perfetta « ex parte subjecti », il soggetto essendo allora considerato come l'origine di ciò che procede da lui. Ma questa attuazione mediata ha evidentemente la stessa misura dell'atto dello spirito; vale dunque lo stesso per l'apprendimento riflesso.

L'apprendimento spontaneo corrisponde alla coscienza concomitante all'atto intellettuale. Esso è dunque incoativo, nel senso che non è esplicato da un atto distinto; ma, in compenso, non è misurato, ed occasionalmente sottovalutato, da un tale atto. L'apprendimento spontaneo è dunque di per sé più perfetto « ex parte objecti », nel senso che è di per sé meglio adeguato all'integralità dell'oggetto; e ciò in maniera particolarissima quando l'« oggetto » dell'apprendimento è l'essere spirituale medesimo considerato sia in sé stesso sia riferito alla sua Causa.

(32) L'ordine dell'apprendimento nei confronti dell'*exitus-reditus.*

(321) Esistono due ordini di apprendimento.

L'assimilazione si realizza in un atto. Tale è il principio che governa ogni apprendimento; l'essere spirituale non fa eccezione. Ne segue che l'apprendimento è conforme all'attuazione. Ora, l'abbiamo appena vista, la perfezione dell'attuazione non è univoca; infatti essa riguarda da una parte il grado dell'attuazione medesima e dall'altra la corrispondenza più o meno perfetta fra l'attuazione e la realtà di cui essa è attuazione. Di modo che l'apprendimento comporta esso stesso due ordini differenti dal punto di vista della sua perfezione. E' ciò che è facile osservare quando l'apprendimento ha per oggetto il proprio *exitus-reditus* del soggetto che pone l'atto di apprendere.

(322) L'apprendimento misura differentemente il *reditus* e l'*exitus.*

Il *reditus* comporta necessariamente, per l'essere spirituale, l'attuazione mediata. L'apprendimento non può dunque essere sottovalutato dall'atto che specifica la conoscenza riflessa, poiché questo atto è in questo caso costitutivo della realtà medesima. E' dunque l'apprendimento riflesso che è, assolutamente, il più perfetto per quanto riguarda il *reditus*. L'*exitus* non è null'altro per ogni creatura che la sua attuazione immediata in quanto che essa procede da Dio; di per sé, e al contrario del *reditus*, l'*exitus* non comporta l'atto che specifica la conoscenza riflessa, di modo che tale atto, se è posto allo scopo di assicurare l'apprendimento riflesso, ha per effetto di sottomisurare l'*exitus* come è appreso confrontato all'*exitus* come è nella realtà.

Ne consegue che, quanto all'*exitus*, l'apprendimento spon-

taneo può essere meglio adeguato alla realtà che l'apprendimento riflesso, sebbene l'apprendimento riflesso rimanga più perfetto come apprendimento « ex parte subjecti ».

(323) La precedenza relativa dell'apprendimento spontaneo sull'apprendimento riflesso riguarda l'*esse* nello stesso tempo che l'*exitus*.

Ciò risulta dalla conclusione (22). L'*exitus* costituisce in effetti la *ratio et causa* in virtù della quale l'essere è comune a Dio e alla creatura. Ora l'apprendimento spontaneo può essere meglio adeguato dell'apprendimento riflesso in quanto concerne l'*exitus*.

Dunque l'apprendimento spontaneo può essere più perfetto dell'apprendimento riflesso, in quanto concerne la *ratio et causa* in virtù della quale l'essere è comune a Dio e alla creatura. E siccome una cosa è conosciuta con il massimo della perfezione nella sua causa, ne segue che percepire l'essere come comune a Dio e alla creatura *può* essere assicurato con il massimo della perfezione e in conformità alla realtà dall' apprendimento spontaneo.

L'apprendimento spontaneo non assicura necessariamente questa perfezione relativa più grande, ma lo può; e ciò per due ragioni che ripetiamo. Da una parte, essa non sotto-esprime la realtà che ne è oggetto, cioè l'*exitus;* dall'altra, l'*exitus* ed esso solo è assolutamente *la causa* in virtù della quale e *nella quale* l'*esse* è comune a Dio e alla creatura.

Infine, conviene ugualmente ricordare che questa perfezione più grande, supposta realizzata, è soltanto *relativa.* Essa riguarda in effetti *esclusivamente* un aspetto dell'apprendimento, cioè la conformazione all'integralità della *res; esclusivamente,* vale a dire che si trova escluso l'altro aspetto integrante la perfezione dell'apprendimento, cioè il massimo dell'attuazione. Ciò comporta, e lo vedremo subito, una importante conseguenza riguardante il nostro oggetto.

(33) L'apprendimento dell'*exitus* è infatti subordinato a quello del *reditus.*

L'assimilazione si realizza in un atto. Tale è, l'abbiamo ricordato, il principio che regola ogni apprendimento. Come è l'apprendimento spontaneo regolato da questo principio?

Conviene esaminarlo per due ragioni. Da una parte, in virtù della sua natura, l'apprendimento spontaneo esclude formalmente il massimo d'attuazione di cui il soggetto conoscente è capace. Come dunque si realizza in un atto? Dall'altra è il rapporto fra i due modi dell'apprendimento che nell'occasione for

da il rapporto fra le due realtà apprese, cioè l'*exitus* e il *reditus;* e questo è il punto che si deve precisare.

(331) L'apprendimento spontaneo si realizza in un atto dell'apprendimento riflesso, di cui richiede in compenso l'« accrescimento » indefinito.

I due modi dell'apprendimento sono in effetti nel rapporto da potenza ad atto. Ciò basta a spiegare i due caratteri che si mantengono essenzialmente nel *rapporto:* ciascuno estremo è intrinsecamente condizionato dall'altro. Che si tratti di « coscienza » o di « apprendimento », lo « spontaneo » non si manifesta che nel « riflesso »; e il « riflesso » non sussiste che in virtù dello « spontaneo » che gli è immanente.

Si deve tuttavia precisare che è proprio alla natura spirituale. L'atto è finito come in ogni altro caso, ma la potenza è infinita.

La potenza permane dunque, *immutevole nella sua infinitezza,* soggiacente a ciò che ne costituisce un'attuazione limitata. L'esigenza d'attuazione rimane quindi anch'essa *concomitante* all'atto: tale è l'espressione metafisica del mistero propria dell'essere spirituale. Da ciò risultano due conseguenze concernenti il rapporto fra lo « spontaneo » e il « riflesso »; da una parte, lo « spontaneo » è, secondo tutto il suo essere, una esigenza permanente di « accrescimento » per il « riflesso »; dall'altra parte, e in compenso, il « riflesso », sussistente in virtù dello « spontaneo » che gli è immanente, non può per il fatto stesso sussistere che rimanendo aperto a un permanente « accrescimento ». Così, l'apprendimento spontaneo e l'apprendimento riflesso sono allo stesso tempo specificamente distinti e radicalmente correlativi. L'apprendimento riflesso è manifestatamente più perfetto dal punto di vista dell'atto e della presa di possesso che lo permette. L'apprendimento spontaneo comunica all'apprendimento riflesso allo stesso tempo di dover essere e di essere, in permanenza, aperto sull'infinito.

(332) L'*exitus* è appreso come immanente al *reditus,* e simultaneamente in funzione di trascenderlo.

L'*exitus* è in effetti percepito più adeguatamente secondo l'apprendimento spontaneo; il *reditus* è ugualmente percepito secondo l'apprendimento spontaneo, ma è altrettanto adeguatamente e più perfettamente secondo l'apprendimento riflesso. Di modo che il rapporto fra le due realtà apprese manifesta quello che esiste fra i due modi dell'apprendimento.

Poiché l'*exitus* e il *reditus* sono quello che sono, poiché il loro rapporto è quello che è, a causa di ciò l'apprendimento

spontaneo proporzionato all'*exitus* e l'apprendimento riflesso perfetto come apprendimento avendo per oggetto il *reditus* sostengono fra loro il rapporto di cui abbiamo appena precisato la natura. Nello stesso tempo dunque che l'apprendimento spontaneo non è attuato e manifestato che nell'apprendimento riflesso, così l'*exitus* non è appreso che nel *reditus*. Vale a dire che l'*exitus* è appreso come immanente al *reditus*. Parimenti, l'apprendimento spontaneo comunica all'apprendimento riflesso di dover essere e insieme di essere, in permanenza, aperto sull'infinito. Orbene questa esigenza, l'apprendimento spontaneo la mantiene dell'oggetto al quale esso è adeguatamente proporzionato, cioè l'*exitus*. Vale a dire che l'*exitus* è appreso come trascendente il *reditus:* ciò è dato ontologicamente in seno all'unità realizzata concretamente dall'essere spirituale in atto d'apprendere, riflessivamente e spontaneamente insieme.

(34) Conclusione.

Percepire l'essere come ciò che vi è di più comune fra Dio e la creatura è di per sé realizzato con il massimo della perfezione nell'apprendimento spontaneo dell'*exitus;* ma questo apprendimento spontaneo dell'*exitus* non si realizza di fatto che come immanente e trascendente insieme all'apprendimento riflesso del *reditus*. E siccome l'apprendimento spontaneo non comporta verbo, almeno verbo espressivo della « res », la perfezione propria che assicura l'apprendimento spontaneo concernente la presa dell'*esse* non è né esprimibile né comunicabile. Questa perfezione è reale, ma è inclusa nell'apprendimento riflesso, che si applica in particolare al *reditus*.

Questo statuto singolare della percezione dell'*esse,* in quanto comune a Dio e alla creatura, permette di comprendere quale deve essere l'ordine fra le due questioni « Dio e l'essere? » « l'essere e Dio? », e quali le deformazioni di questo ordine.

(4) L'ORDINE DELLE DUE QUESTIONI « L'ESSERE E DIO? », « DIO E L'ESSERE? »

(41) L'ordine vero. La questione « l'essere e Dio? » è originale, ed essa induce la questione « Dio e l'essere? ».

(411) La questione « l'essere e Dio? » è originale.

1. Ricordiamo subito la prima delle esigenze del nostro pensiero, sul piano umano.

Le discipline che dipendono dalla luce naturale devono porre le questioni a partire da ciò che l'uomo conosce e in funzione

di ciò che è capace di conoscere. L'attuale stato onorifico della scienza e della tecnica dispensa da ogni commento su questo punto. Poiché dunque la questione Dio e la questione dell'essere si pongono l'una e l'altra in metafisica, *l'ordine vero fra queste due questioni è quello che l'intelligenza umana deve seguire in ragione della sua natura.*

2. Orbene di questo ordine abbiamo già determinato le basi ([34]).

Posto l'essere come ciò che vi è di più comune tra Dio e la creatura, è in funzione dell'essere e in funzione della questione dell'essere che deve essere posta la questione Dio. Ecco una prima conseguenza che subito ricordiamo. Ma la maniera d'apprendere l'essere « medium » dà luogo a un dilemma che corrisponde alle due parti della conclusione (34).

L'apprendimento dell'essere « medium » è più adeguato se è fatto secondo l'apprendimento spontaneo nell'*exitus;* e, in queste condizioni, esso comporta fra le due questioni concernenti rispettivamente Dio e l'essere l'ordine espresso dall'unica questione concernente il loro rapporto: « Dio e l'essere? ». Infatti l'*exitus* consiste principalmente nel fatto che Dio è considerato come posto in primo luogo, con l'essere procedente da Lui.

L'apprendimento dell'essere « medium » è più perfetto come apprendimento se è fatto secondo l'apprendimento riflesso nel *reditus;* e, in queste condizioni, comporta fra le due questioni concernenti rispettivamente Dio e l'essere l'ordine espresso dall'unica questione concernente il loro rapporto: « l'essere e Dio? ». Infatti il *reditus* è fondato sull'atto della creatura, atto che rende possibile l'apprendimento riflesso e che procede dall'essere della creatura verso l'Essere di Dio.

Come si deve decidere questo dilemma?

3. L'esigenza inerente al pensiero umano mostra qual'è l'ordine fra le due questioni.

L'apprendimento spontaneo dell'*exitus* non sussistendo di fatto che come un dato nello stesso tempo immanente e trascendente all'apprendimento riflesso del *reditus,* è dunque l'apprendimento riflesso che di fatto è originale nell'esercizio umano dell'intelletto. Correlativamente, è dunque la questione « l'essere e Dio? » che è *originale* in rapporto alla questione « Dio e l'essere? ». E, lo ripetiamo, quest'affermazione suppone semplicemente che si tratti di questioni poste dall'intelligenza umana, vale a dire di questioni vere per l'intelligenza che si esercita secondo la luce naturale. Aggiungiamo che « primordiale » signi-

fica primo di un ordine; ciò implica che questo primo non è solo. E' ciò che bisogna precisare.

(412) La questione « Dio e l'essere? » si trova posta implicitamente ma necessariamente, contemporaneamente con la questione « l'essere e Dio? ».

1. Potremmo invocare l'esperienza, in particolare quella dei mistici che, guidati dalla luce della fede e dallo Spirito Santo, hanno scrutato e descritto il rapporto fra il Creatore e la creatura, il misterioso processo in virtù del quale il Creatore completa e costituisce la creatura nel suo proprio « fondo ». Non ci possiamo impegnare in questa via; ne ricordiamo tuttavia l'esistenza per mostrare che non è estranea, tutt'altro, ai principi che ci sforziamo di precisare.

2. Il rapporto fra le due questioni « l'essere e Dio? », « Dio e l'essere? », il fatto che la prima implichi la seconda come suo compimento, risulta dalla relazione, espressa nel (34), fra i due modi di apprendimento considerati come rispettivamente specificati dall'*exitus* e dal *reditus*.

Apprendere il *reditus* conduce ad analizzarlo, e per conseguenza a ricercarne le cause; ciò, dunque, rimanda all'*exitus*. Parimenti prendere coscienza adeguatamente dell'apprendimento riflesso riconduce al principio che gli è immanente, cioè l'apprendimento spontaneo. Nell'un caso come nell'altro, partire da ciò che viene prima dal punto di vista dell'osservazione riconduce a ciò che è primo nella realtà. La cosa è del tutto risaputa.

Conviene tuttavia insistere sul fatto che questo ritorno all'ordine obbiettivo, inverso in rapporto all'ordine apparente, non costituisce un passo in qualche modo sopraggiunto alla lettura riflessa di ciò che è primordialmente manifestato. Discernere l'ordine obbiettivo richiede, è vero, un atto di riflessione formalmente distinto da quello che accompagna la prima osservazione, ma questo secondo atto si trova indotto nello spirito, in diritto « ex parte objecti ». Infatti i dati della prima osservazione non possono essere analizzati senza esserlo integralmente: la ricerca delle cause risale, *ex natura sua*, fino al primitivo. Discernere l'apprendimento spontaneo, è il risultato immanente della presa di coscienza dell'apprendimento riflesso. Discernere l'*exitus*, è il risultato immanente dell'operazione in cui consiste l'apprendimento del *reditus*. Discernere la questione « Dio e l'essere? », è il risultato immanente del passo che conduce a porre la questione « l'essere e Dio? ». Vi è nei tre casi la stessa continuità, manifestata in tre modi: nell'attività del soggetto, nella

realtà quale è appresa, nella questione che implica per il soggetto l'analisi della realtà.

3. Le due questioni concernenti il rapporto fra Dio e l'essere mantengono dunque fra loro un ordine che è obbiettivamente necessario. La questione « l'essere e Dio? » corrisponde all'ordine dell'apprendimento riflesso. La questione « Dio e l'essere? » è conforme all'ordine della realtà percepito nell'apprendimento spontaneo. L'ordine fra le due questioni manifesta la natura del rapporto fra l'apprendimento umano e la realtà che ne è l'oggetto. L'apprendimento risale il corso della realtà, risale da ciò che è immediatamente osservato a ciò che obbiettivamente è primitivo. Da ciò risulta che la stessa misteriosa relazione della creatura al Creatore è l'oggetto di due questioni differenti l'una dall'altra quanto alla formulazione, e ordinati l'una all'altra quanto alla soluzione.

E' impossibile assolutamente, per l'uomo che mette in azione la sola luce naturale, il porre la questione « Dio e l'essere? » senza porre *primordialmente* la questione « l'essere e Dio? ». In cambio la questione « l'essere e Dio? » esige, in virtù della sua posizione medesima e per conseguenza della sua natura, il porre la questione « Dio e l'essere? ». Vi è in ciò una esigenza obbiettiva, nel senso che essa si impone allo spirito come il compimento del passo che inaugura la questione « l'essere e Dio? ».

Nessuno pertanto contesterà che sia legittimo l'astrarre, vale a dire considerare soltanto una parte o un aspetto della realtà; alla condizione tuttavia di non identificare ciò che uno si limita a esaminare con la totalità. La questione « l'essere e Dio? » può e deve essere considerata distintamente. Risolverla mediante argomenti propri non deve far supporre che si disconosca il risultato richiesto da questa questione primordiale *per il fatto che essa è una questione.* Questo compimento consiste in fondo a porre la stessa questione, collocandosi per quanto ciò si possa fare dal punto di vista di Dio: « Dio e l'essere? ».

Tale ci sembra essere, fra la « questione Dio » e la « questione dell'essere », l'ordine risultante da ciò che l'essere è in realtà ed è percepito in verità, come ciò che il più comune fra Dio e la creatura.

(42) La posposizione delle due questioni. La questione « Dio e l'essere? » è posta primordialmente se non esclusivamente.

(421) L'errore manifesta la verità.

L'esperienza, universalmente, lo prova. Pure conviene, quando l'errore si produce, discernerne l'origine. Due aspetti della verità sono così meglio mostrati: quello che l'errore ritiene, e

che ne spiega la genesi; quello che l'errore trascura e che esige di dichiararlo contrario alla verità. Si deve tuttavia aggiungere che l'errore mescola generalmente l'uno e l'altro, riportando su ciò che esso ritiene della realtà delle qualifiche che esso forgia a partire dai caratteri che appartengono a ciò che esso lascia da parte: di modo che non vi è, da nessun punto di vista, né errore allo stato puro né alcuna verità.

L'errore, in questo caso, si è prodotto: il partecipazionismo inverte l'ordine che esiste obbiettivamente in verità fra le due questioni « l'essere e Dio? », « Dio e l'essere? ». Di modo che, anche se non scarta categoricamente la questione che in realtà è primordiale, cioè « l'essere e Dio? », rende impossibile *d'inserire organicamente* questa questione in una andatura procedente fallacemente a partire dalla questione che non può essere prima, cioè « Dio e l'essere? ». Poche brevi annotazioni saranno sufficienti a mostrarlo.

(422) Il partecipazionismo ritiene un aspetto della verità. Così ne è spiegata la genesi.

1. Chiamiamo *partecipazionismo* il sistema che, implicitamente o esplicitamente, pone la partecipazione a titolo d'*assioma auto-sufficiente.*

Specifichiamo « assioma », riferendoci così in directo all'ordine epistemologico. La partecipazione è, lo vedremo (11[3]), un aspetto primitivo della realtà; non se ne saprebbe dunque sottovalutare l'importanza. Ma il partecipazionismo consiste nel fare della partecipazione il principio universale e di fatto esclusivo della spiegazione, sia che si tratti di metafisica, di filosofia della natura, oppure di logica. Il partecipazionismo s'accompagna all'errore inerente ad ogni forma di totalitarismo: erigere in assoluto ciò che in realtà è condizionato.

2. Ecco come il partecipazionismo interviene nella questione che ci interessa.

L'*exitus* è evidentemente primo in rapporto al *reditus:* primo obbiettivamente, nella realtà; poiché, ontologicamente, il *reditus* implica l'*exitus* come sua condizione concomitante. Il rapporto fra Dio e l'essere può dunque, almeno da un certo punto di vista, essere manifestato e pertanto spiegato, in termini di partecipazione. La creatura partecipa a Dio: ecco una felice formulazione dell'*exitus* almeno esaminato dal punto di vista dell'*esse.* Il *rapporto* fra Dio e l'essere non trovandosi spiegato definitivamente che a partire da Dio, ogni *questione* concernente questo rapporto, e in particolare la questione che costituisce per

l'uomo questo rapporto medesimo, non è risolta *in definitiva* che a partire da Dio. Su tutto ciò non c'è dubbio.

Ora, il partecipazionismo introduce furtivamente e forse a malincuore una clausola che non è più possibile ammettere.

La questione concernente il rapporto fra Dio e la creatura deve essere posta conformemente all'ordine che ne specifica la soluzione finale. La questione deve essere posta a partire da Dio, poiché non può essere risolta finalmente che a partire da Dio. Se è così, e il partecipazionismo lo suppone, questa ipotesi comporta, fra le due questioni concernenti rispettivamente Dio e l'essere, l'ordine espresso dall'unica questione concernente il loro rapporto: « Dio e l'essere? ». Quanto all'altra questione, cioè « l'essere e Dio? », il partecipazionismo la evince come oziosa. Se perfettamente questa questione fosse risolta, detta soluzione non può in effetti apportare alcuna luce se la si paragoni alla risposta in ultima analisi apportata dalla partecipazione alla questione « Dio e l'essere? ».

Ecco dunque come il partecipazionismo riguarda il nostro proposito: esso consiste nel porre la questione del rapporto fra Dio e l'essere in tal modo che la partecipazione apporta a questa questione non soltanto la risposta finale a un certo punto di vista, ma *ogni risposta a qualsiasi punto di vista.*

3. Il partecipazionismo riveste di seduzione un aspetto della verità.

Questo aspetto è stato precisato più sopra ([412]): porre la questione « Dio e l'essere? » costituisce il compimento coerente e pertanto necessario del passo che inaugura la questione « l'essere e Dio? ». Il partecipazionismo racchiude quindi una reazione legittima contro una concezione unilaterale del rapporto fra Dio e l'essere. Se in effetti questo rapporto è dimostrato come reale a partire dalla causalità — non potrebbe tuttavia essere ridotto alla causalità — è ugualmente partecipazione (11[3]).

Ma alcuni brillanti teorici, nostri contemporanei, vanno all'estremo. Essi subiscono, come tanti altri, la seduzione della sistematizzazione. Invece d'inserire al posto giusto la partecipazione *nella* causalità, essi riassorbono la causalità nella partecipazione. Seduzione scusabile poiché essa ricopre di fatto l'attrattiva dell'*esse*, ma sistematizzazione fallace.

La seduzione può avere un contenuto che non è soltanto finzione. Sedurre è indurre a scontare più che non sia possibile sostenere. La partecipazione seduce, facendo intravvedere la presa di possesso dell'*exitus*. Questa presa di possesso è effettiva-

mente l'ultima per il metafisico: non si dovrebbe troppo proclamare questa verità, così preziosa ma così spoglia. I partecipazionisti lo sentono intensamente, tanto più che non l'esprimono chiaramente. Ma dimenticano che questa presa finale non può essere reale per l'uomo, e dunque apparentemente per il metafisico, che in una presa più modesta; ed è ciò in cui sono sedotti.

Il partecipazionismo viene dal desiderio di conoscere il definitivo. Desiderio magnanimo e legittimo. Ma il desiderio si smarrisce, poiché vede il definitivo in quanto e per quanto possibile questo possa essere conosciuto di per sé; allorché il desiderio deve subordinarsi alle condizioni di conoscere che sono innate all'uomo *in via.*

(423) Il partecipazionismo omette l'aspetto primordiale della verità. E' il motivo per cui è erroneo.

1. Il partecipazionismo pone la questione « Dio e l'essere? » come primo ([422]). Ciò è contrario all'ordine che è il vero, e secondo il quale la primordialità ritorna alla questione « L'essere e Dio? » ([31]). Il partecipazionismo include dunque un errore. Questo errore dipende di fatto da una omissione, poiché l'inversione dell'ordine fra le due questioni comporta, l'abbiamo visto, la preterizione della questione « l'essere e Dio? ».

E' inutile ritornare su ciò che si è già spiegato.

2. Il partecipazionismo attribuisce a ciò che ritiene della realtà un carattere che a ragione è escluso da ciò che il partecipazionismo omette di considerare.

— Dio è ineffabile. L'affermazione *Dio è* non si riferisce ad una definizione, essa designa come reale il Termine di una relazione. Nel mentre che l'affermazione della realtà, di cui l'oggetto è l'essere creato, è misurata da un verbo ed esprimibile in una definizione. Da ciò risulta per l'uomo la necessità di una mediazione singolare, fra « Dio che è » e « l'esistente creato che è ».

Il medio, per il suo stesso ruolo, tocca l'uno e l'altro estremo.

Il medio fra Dio e la creatura esclude, in quanto giunge a Dio, ogni determinazione formale; poiché una tale determinazione comporta una limitazione. Questo stesso medio, in quanto che tocca il creato, non può essere elaborato che in funzione di determinazioni formali; infatti ciò è richiesto dalla precisione. E' dunque l'*esse* che è il medio, poiché, *tutti ne convengono,* esso solo risponde a queste condizioni. Le determinazioni formali, richieste affinché l'*esse medio* sia reale, non devono

dunque essere considerate, quando questo *esse medio* è esso stesso considerato come mezzo per arrivare a Dio. Ed è possibile che l'*esse medio* sia reale, senza che siano considerate le condizioni della sua realtà, poiché *questa realtà è obiettiva* e non è solamente nello spirito. Si deve soltanto precisare che « non considerare » non significa « negare ». Detto altrimenti, l'*esse medio* è una *realtà obiettiva* che può e che deve essere considerata in due modi differenti: da una parte in quanto che è legata alle determinazioni formali che ne assicurano l'inserzione nel creato; dall'altra parte in quanto che, non integrando nella sua natura queste determinazioni formali, può così cogliere l'Essere Increato. Su ciò parimenti, *tutti sono d'accordo.*

— Ecco adesso ciò in cui si oppongono il partecipazionismo e l'analogia, considerati l'uno e l'altro secondo la loro portata obiettiva e non solamente nello spirito.

L'analogia è lo strumento che si confà per risolvere la questione « l'essere e Dio? ». Essa procede dall'esistente creato verso l'*esse*, e dall'*esse* verso Dio: l'*esse* investe il creato secondo le determinazioni formali che lo specificano, ed è nell'Increato indipendentemente da ogni determinazione formale. In questa prospettiva, l'*esse non si presenta quindi come un soggetto al quale si dovrebbe attribuire qualche cosa,* in questo caso le determinazioni formali. Infatti il « soggetto » è in tal caso il soggetto reale nel quale l'*esse* è percepito; di modo che le determinazioni formali appartengono all'*esse* in virtù della sua propria appartenenza a questo soggetto reale, e non in ragione del fatto che l'*esse* potrebbe essere considerato come soggetto.

Il partecipazionismo è lo strumento necessario per la questione « Dio e l'essere? », nell'ipotesi ove tale questione è considerata, a torto come abbiamo visto, come primordiale. Il partecipazionismo non ha quindi la sua ragione d'essere che procedendo da Dio verso l'*esse*, e dall'*esse* verso l'esistente creato. Questo *esse*, obiettivamente, è identico a quello che interviene nella analogia: vi è, su questo punto, accordo, come abbiamo detto. Ma dato che la questione e l'ordine sono posti come primordiali dal partecipazionismo, l'*esse* che procede da Dio è ritenuto a procedere *immediatamente, senza determinazioni formali per conseguenza.* E siccome l'*esse* deve ricoprire queste determinazioni per investire il creato, l'*esse si presenta inevitabilmente come un soggetto al quale bisogna attribuire qualche cosa,* in questo caso le determinazioni formali. E se l'*esse* si presenta come il soggetto di una attribuzione, acquista per il fatto medesimo, un sussistere proprio. Ciò evidentemente non è vero che « in un certo modo », ma ciò è vero obiettivamente,

sia pure « tenutamente », poiché ciò si impone necessariamente. Si ritrovano, d'altronde, le stesse espressioni imbarazzate, in Rosmini e nei teorici contemporanei della partecipazione.

Vi è secondo questi autori, un *esse* indeterminato, e d'altra parte significato molto confusamente, che procede immediatamente da Dio e che si auto determina negli esistenti creati. Questo *esse*, intermediario obbiettivo fra Dio e la creatura, è quindi un dato inerente a tutte le forme del partecipazionismo; dato congenito, nel senso che esso è necessariamente implicato dalla genesi del partecipazionismo stesso.

— Così, l'analogia e il partecipazionismo ammettono lo stesso *esse medium*. Ma, siccome il partecipazionismo pone un ordine che è contrario all'ordine vero ([422]), esso attribuisce inevitabilmente all'*esse medium* un carattere che questo non deve avere, e che non ha da avere nella prospettiva della analogia.

3. Il partecipazionismo è viziato originariamente poiché equivoca sulla situazione del conoscere esercitata umanamente.

L'*esse medium* si trova eretto a *medium rei:* tale come abbiamo visto è l'inevitabile conseguenza del partecipazionismo. Ora un *esse* che sia tenuto interposto al senso dell'*exitus* fra il creatore e la creatura è incompatibile con l'assolutezza dell'atto creatore. L'errore è evidente. È manifesta, precisamente a titolo di conseguenza, una deviazione originale. Abbiamo già indicato in che consiste questa deviazione. Lo ricorderemo, allo scopo di precisare la natura del legame che esiste, in seno all'errore tra ciò che vi è di originale e ciò che ne deriva.

Il partecipazionismo pone come primordiale la questione « Dio e l'essere? », questione la cui soluzione non può tuttavia avere realtà che nella soluzione dell'altra questione, quella che in verità è primordiale per l'uomo: « l'essere è Dio? ».

Perché il partecipazionismo contrappone l'ordine delle due questioni? L'abbiamo detto ([422]2). L'attrattiva certo legittima dell'*esse* e la seduzione esercitata dalla partecipazione inducono all'assioma che ammette il partecipazionismo: la questione concernente il rapporto fra Dio e la creatura deve essere posta conformemente all'ordine che ne specifica la risoluzione finale; la questione deve essere posta *a partire da Dio* poiché non può essere definitivamente risolta che a partire da Dio. Orbene questo assioma è sofistico, poiché mescola e confonde il punto di vista di Dio e il punto di vista dell'uomo. Una questione che si pone all'uomo connaturalmente deve essere formulata determinatamente, non in funzione della soluzione finale che trascen-

de l'uomo, ma conformemente alla soluzione sulla quale ha presa immediatamente. Fra l'immediato e il finale della stessa soluzione può interporsi, e nel caso si interpone, il mistero.

L'*exitus* è la chiave della cifra, ma la cifra passa il conoscere nel suo stato umano. L'obliarlo, è trovarsi costretti a esprimere ciò che il verbo umano non può esprimere. L'espressione, allora, non può che essere sbagliata: sbagliata, non tanto in quanto questa o quella, ma in quanto espressione. Orbene vi è in ciò soltanto una conseguenza. L'aberrazione consiste originalmente nel mettersi in una situazione tale che si è obbligati ad esprimere ciò che è inesprimibile. L'*esse medium,* nella prospettiva del partecipazionismo, *non può non esprimere l'exitus, e non può non essere medium rei.* Rosmini, e i suoi discepoli, rigettano evidentemente questo errore con tutta la loro forza. Ma è impossibile non imputarglierlo, poiché è loro impossibile dimostrare come possano sconfessarlo. Togliere ciò che è congenito, è annientare la natura ed è distruggerla. In breve, il partecipazionismo mira troppo in alto. Accecato da un miraggio, si trova costretto a ricostruire per stringere, e non fa che sorvolare la realtà trascurando gli strumenti che soli permettono d'apprenderla nella verità.

(43) L'errore manifesta la verità. Conviene ora osservarlo concretamente, nel caso che ci interessa.

1. L'analogia evita di avere da fare ciò che il partecipazionismo si costringe a dover fare, cioè d'esprimere il mistero. Nella prospettiva dell'analogia, non si ignora certamente né l'*exitus* né l'apprendimento spontaneo; ma si sostiene che queste cose sono date in ciò che le sottointende e al quale sono immanenti. L'apprendimento spontaneo non esprime l'*exitus;* esso comporta un verbo come ogni cosa creata dall'intelletto, ma questo verbo è d'attuazione, non di rappresentazione. Ciò è possibile poiché l'apprendimento spontaneo non sussiste che nell'atto dell'apprendimento riflesso, il quale esprime il *reditus* in una parola, senza lasciare d'essere stimolato ed elevato dall'apprendimento spontaneo dell'*exitus.*

Ne segue che, nella prospettiva dell'analogia, l'*esse medium* non deve essere considerato come soggetto d'attribuzione. Esso è situato con precisione in funzione dell'esistente creato; ed è ciò che è in virtù dell'*exitus.* Si può non considerarne questo aspetto senza violentarne il mistero; si può così lasciare aperta la questione primordiale « l'essere e Dio? », sulla questione primitiva « Dio e l'essere? ». E' situando al loro giusto posto la questione « Dio e l'essere? » e la partecipazione che loro permette

d'avere rapporto con la realtà e che ne mostra il valore nella verità.

2. Le osservazioni critiche che hanno fatto oggetto di questa *prima parte* giustificano l'ordine dell'argomento che proponiamo, e che costituisce l'oggetto della *seconda parte.*

Ricorderemo come la questione « l'essere e Dio? » si situa nella prospettiva dell'analogia. L'essere come è osservato è assunto di composizione nella realtà; e dimostra che l'esistente di per sé *è.* L'*esistente, per l'essere, mostra Dio.*

La relazione necessaria dell'esistente creato all'Esistente per sé dimostra il carattere reale della composizione osservata nell'esistente creato, e mostra la natura metafisica di questa composizione. *Dio mostra l'essere nell'esistente.*

Il rapporto fra l'Esistente per sé che è semplice e l'esistente creato che è composto solleva la questione « Dio e l'essere? ». Questo rapporto, considerato a partire dall'Esistente per sé, ha delle qualificazioni rispettivamente specificate dagli elementi che si compongo fra loro nell'esistente creato.

Dio e l'esistente mostrano la natura dell'essere, e reciprocamente come l'essere è loro attribuito rispettivamente.

(II) L'ESISTENTE CREATO PORTA, IMMANENTE ALLA SUA ONTOLOGIA, L'ORDINE FRA LE DUE QUESTIONI: « L'ESSERE E DIO? », « DIO E L'ESSERE? ».

(1) L'ESISTENTE, PER L'ESSERE, MOSTRA DIO

(11) L'*esse* « classico » e il Dio « metafisico ».

Brevi osservazioni in vista di un processo di riabilitazione.

Il Gilson ha rintracciato la storia del rapporto fra l'essere e Dio (2). Egli osserva molto giustamente che la metafisica è *alla ricerca di Dio.*

Noi ci proponiamo di mettere in luce che la metafisica non ha da uscire da se stessa per fare ciò; né tanto meno per cogliere Dio stesso, Principio e Termine di questa ricerca. Altrimenti detto, esiste *nell'ordine naturale* un apprendimento di Dio, una

(2) E. Gilson. L'être et Dieu. Revue thomiste, t. 62, 1962; pp. 181-182, 398-416.

contemplazione di Dio, un godimento di Dio. Non riconoscerlo oppure dimenticarlo, è, di fatto, sopprimere da una parte la sola confutazione propria dell'ateismo e dall'altra la sola norma che permette d'evitare insieme il panteismo e il fideismo. Poiché questo Dio, colto necessariamente dalla metafisica, non è necessariamente quello dei filosofi. E, di ritorno, è lo *stesso* che « il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe ». Sono i modi di accesso che differiscono. E, per quanto radicale sia questa differenza, è falso e pernicioso concludere, come è la tendenza attuale, che vi sarebbero due dèi: l'uno vero che è quello dei soli credenti, l'altro fabbricato, utilizzato dai filosofi per il loro gioco. Non vi è che un solo Dio. Questa verità antichissima è sempre nuova. Non sarà inutile insistervi.

(12) Il Dio « metafisico » è necessario affinché la vera fede possa esercitarsi con sicurezza.

(121) Il Dio « metafisico », e Lui solo, previene l'errore del fideismo.

1. La pratica metafisica non può cogliere Dio senza l'*attuale* mediazione di un *esistente;* e questa clausola non è né alterata né « sminuita » dal fatto di dimostrare che Dio ha l'essere « di per sé » e per conseguenza è necessariamente. Il credente, al contrario, in virtù di un dono *gratuito* di Dio coglie Dio nella parola rivelatrice cioè in virtù di una mediazione che è *soltanto d'ordine intelligibile* e non d'ordine ontologico. Altre differenze, sebbene comportino certamente molto di più alla salvezza e alla beatitudine dell'uomo, derivano tuttavia da quelle che noi abbiamo appena ricordato: da una parte la gratuità della fede, dall'altra la non dipendenza del suo atto nei confronti di ogni mediazione *ontologica* esercitata dall'essere creato. Orbene questa non dipendenza fra l'esercizio della fede e una mediazione ontologica non è dissociabile dalla unità organica che lega le due cose stesse, unità organica di cui il fideismo ignora di fatto l'esistenza sebbene ne conosca in principio la natura.

2. La mediazione che mette in opera l'atto di fede è solamente d'ordine intelligibile, imperfezione minore, se la si paragoni alla mediazione ontologica che, obbligatoriamente, sottintende la conoscenza metafisica di Dio. Ma in cambio la mediazione della fede, giustamente perché è soltanto di ordine intelligibile, non può bastare a se stessa. Essa presuppone altrimenti. Negarlo, ecco precisamente nel suo principio l'errore del fideismo.

Il credente che aderisce alla parola rivelatrice deve in effetti ritrovare, nella verità rivelata, la Verità che è convertibile con

la realtà. « Io sono *Quello che* sono ». Il credente comprende, nella sua propria parola, questa affermazione che è fatta in linguaggio umano. Ma il credente non potrebbe risalire dalla affermazione a *Colui che* afferma, dalla realtà solamente intelligibile alla Realtà che è l'Essere sussistente, se il credente non avesse in primo luogo il senso dell'essere, e se non avesse in secondo luogo la certezza che il giudizio « Dio è » ha la « stessa » portata obbiettiva e reale del giudizio « questo è » affermato da tale esistente immediatamente osservato.

L'intuizione « confusa » dell'essere e dell'analogia dell'essere è dunque di fatto richiesta e messa in opera in ogni atto di fede, sebbene sia esplicita soltanto per i credenti che prendono coscienza dell'atto della loro fede e delle condizioni metafisiche concomitanti all'esercizio di questo atto.

3. Dio-Trinità non è compreso nella sua intimità che attraverso la fede: sì; ma questo Dio, che è « il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe », non può essere colto effettivamente nell'atto della fede se non è allo stesso tempo appreso in qualità di « Ente », cioè in qualità di Esistente per Sé; e questo Dio è giustamente Quello che la metafisica coglie necessariamente. Il Dio rivelatore si dissolverebbe in parole, per l'uomo fosse egli credente, se Egli non fosse nello stesso tempo il Dio che l'uomo pone almeno implicitamente come « Ente »; poiché l'uomo, credente o no, è metafisico di natura. Il « Dio d'Isacco d'Abramo e di Giacobbe » che si pretenderebbe separare dal Dio della metafisica è in realtà il Dio del fideismo, e sarebbe privato di ogni realtà, se si tenesse conto rigidamente del principio posto. Il Dio della vera fede, è « il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe » che è nello *stesso tempo* il Dio che la metafisica coglie necessariamente.

« La metafisica è alla ricerca di Dio ». Essa non ha da uscire da se stessa né da alienarsi nella fede per cogliere il suo Termine. Infatti, se fosse così per dato impossibile, è l'atto di fede stesso che diventerebbe impossibile.

(122) Il Dio « metafisico » rende impossibile il panteismo.

(1221) Il fideismo e il panteismo contengono, sotto due forme contrarie, la stessa negazione di Dio nella sua realtà.

La non dipendenza dell'atto di fede nei confronti di ogni mediazione ontologica esercitata dall'essere creato non può essere dissociata dall'unità organica che esiste fra queste due cose medesime. Questa dissociazione è, come abbiamo visto ([121]), consumata dal fideismo. Essa lo è parimenti, benché in un modo in qualche maniera contrario, dal panteismo. Mentre, in effetti,

il fideismo consiste nel trattare per preterizione il rapporto di cui conosce tuttavia la natura per rivelazione, il panteismo « realizza », se si può dire, esistenzialmente questo rapporto tra la fede e la mediazione delle creature, sebbene inevitabilmente non possa che vivere in falso ciò di cui ignora la natura genuina.

Il panteismo crede di agganciare Dio soltanto là dove il fideismo stima superfluo di considerarlo. Orbene il vero Dio, quello della fede, svanisce parimenti, sia che lo si riassorbi in un dio cosmico, sia che lo si isoli dal Dio «metafisico». Ciò ribadisce che fra il dio cosmico che è quello del panteismo e il Dio « metafisico » che non cessa d'essere quello della vera fede, vi è per lo meno un equivoco. Non sarà inutile di precisarlo, poiché certi storici considerano esaltare l'originalità di san Tommaso facendone il processo da Aristotele; il dio aristotelico si ridurrebbe ad un personaggio cosmico, come la sostanza aristotelica ad una essenza astratta.

(1222) Il Dio « metafisico » può essere chiamato « cosmico », ma soltanto da un punto di vista epistemologico.

(12221) Distinguiamo, per enunciare più chiaramente l'affermazione (1222), due accezioni della parola « cosmico », l'una epistemologica, l'altra metafisica.

Noi diciamo che « cosmico » è preso in un senso *epistemologico*, quand'esso si riferisce alla *maniera di conoscere* la realtà alla quale è attribuito. E diciamo che « cosmico » è preso nel senso metafisico quand'esso si riferisce alla *natura* della realtà alla quale è attribuito.

Ed affermiamo, supponendo ammessa questa distinzione, che il Dio « metafisico » può essere chiamato « cosmico », ma soltanto secondo l'accezione epistemologica di questa parola. E' sufficiente per mostrarlo analizzare con rigore il « *certificato di nascita* » del Dio « metafisico ».

(12222) L'inferenza, il Termine della quale è il Dio « metafisico », considerata da un punto di vista epistemologico.

1. Rammentiamo subito lo schema di questa inferenza.

Un esistente concreto è osservato nella sua realtà, dunque come appartenente al « cosmo »; e, d'altra parte, si dimostra che esso costituisce la base necessaria di una relazione che è reale come lo è esso stesso. Detto altrimenti, questo esistente osservato necessariamente *rimanda a*, e siccome è reale, il Termine al quale esso rimanda è ugualmente necessario: il Termine, è il Dio « metafisico ». Tale è in effetti lo schema che non è generalmente spiegato in quanto evidentemente presupposto, e per

questa stessa ragione regola ogni inferenza metafisica e quindi realista di Dio, quella di Aristotele come tutte le altre.

2. Gli elementi dell'inferenza si distribuiscono dunque nella maniera seguente: da un lato se si considera questa inferenza nella sua effettualità, bisogna menzionare l'atto dello spirito, atto che ha come tale, cioè come proprio « dello spirito », la sua propria unità; e noi possiamo qui non considerare né come questo atto proceda dallo spirito, né il rapporto che conserva con esso.

D'altro lato, se si considera questa stessa inferenza in se stessa o come oggetto dell'atto dello spirito, ciò che si può fare a posteriori, vi si distinguono le componenti che ogni relazione comporta: il *soggetto,* che è in questo caso l'esistente concreto osservato nel « cosmo »; il *fondamento,* che consiste in ciò a cui questo esistente *rimanda a,* cioè che rinvia necessariamente ad altri da sé; la *relazione* stessa, che è in questo caso quella dell'esistente concreto osservato secondo la sua Causa immanente; *il termine,* il quale è il Dio « metafisico ». Termine dell'inferenza che Gli dà la sua propria denominazione.

3. L'esatta portata dell'affermazione (1222) dipende dunque dalla risposta precisa che conviene dare alla questione seguente. Come può la qualifica « cosmico » essere attribuita rispettivamente ai differenti elementi che abbiamo ora menzionato?

(12223) La qualifica « cosmico » considerata rispettivamente per l'esistente osservato e per il Dio « metafisico ».

1. Cerchiamo di risolvere la difficoltà sollevata dall'affermazione: il Dio « metafisico », quello d'Aristotele in particolare, è « cosmico »; eppure, equivalentemente, dall'osservazione di Kant: le prove di Dio, essendo « cosmologiche », non hanno valore. Vedremo che la difficoltà è soltanto apparente, e che essa mantiene una ambiguità in cui la distinzione proposta in (1) ne è l'utile correttivo, e di cui l'argomento spiegato in (2) ne costituisce il principio risolutivo. Cominciamo da ciò che è perfettamente chiaro. Non c'è né ambiguità né difficoltà in ciò che riguarda gli estremi medesimi.

2. L'esistente concreto osservato come reale è « cosmico », nel senso ovvio che appartiene al cosmo. E, *secondo il modus significandi* così adottato, si deve dire del Dio « metafisico » che Egli non è « cosmico ».

Se in effetti lo si affermasse, si significherebbe per il fatto

stesso che Egli appartiene al cosmo. Ora ciò è impossibile; da una parte in effetti, il Dio « metafisico » è posto come Termine, assolutamente: ciò esclude che Egli « rimanda a » altri che Sé; e d'altra parte ogni realtà cosmica « rimanda a » necessariamente in virtù della sua struttura ontologica. Così, per questa relazione realmente esistente che fonda obbiettivamente l'inferenza metafisica di Dio, il *soggetto* è « cosmico », il Termine non è « cosmico ». Ciò è perfettamente chiaro. Gli obbiettori di Aristotele (o altri) ricusano a ragione un dio che sarebbe « cosmico », ma si ingannano nell'attribuire al Dio « metafisico » d'essere « cosmico », se dànno a quest'ultima parola l'accezione metafisica secondo la quale esso qualifica la *natura* nella realtà alla quale è attribuito. Se il Dio « metafisico » fosse « cosmico » come lo è l'esistente che rimanda a Lui, Egli non potrebbe esistere, perché l'inferenza che sola permette di affermarne l'esistenza sarebbe contraddittoria e quindi inesistente come inferenza.

3. Questa impossibilità di attribuire al Dio « metafisico » d'essere « cosmico » può egualmente essere messa in luce a partire dalla metafisica della relazione.

La relazione è, bisogna ricordarlo, una categoria ontologica originale. La relazione ha la sua realtà e la sua unità proprie, le quali presuppongono che i due estremi corrispondano reciprocamente, ciascuno intervenendo in questa corrispondenza secondo un medesimo punto di vista che lo specifica come estremo della relazione nello stesso tempo che la relazione medesima. In questo caso, è dal punto di vista dell'essere *(esse)* che intervengono l'esistente osservato e il Dio « metafisico », nella relazione che « rimanda a » a partire dal primo e che è essa stessa una relazione ontologica. Questa unità quanto alla « formalità » obbiettiva secondo cui intervengono i differenti elementi è quindi inclusa e pertanto espressa nell'unità della relazione. E si tratta di una relazione reale poiché va da un « meno » verso un « più »; allora la realtà della relazione e pertanto la sua unità *esige* che i due estremi abbiano, secondo la formalità che è loro comune, due qualifiche che la distinguono e che *devono* per conseguenza essere differenti alla maniera del « più » e del « meno ».

L'esistente osservato nel cosmo *è*, il Dio « metafisico » *al quale rimanda* questo esistente E'. La relazione obbiettivamente costitutiva di questo « rimandare a » *è*. Orbene questa relazione non ha essere e pertanto unità in quanto che *è* dell'esistente osservato e *E'* del Dio « metafisico » non sono dello stesso grado. Ed è precisamente questa differenza di grado che è significata *ex propriis* nell'attribuire allo *è* dell'esistente osservato l'essere

« cosmico » e nell'affermare dello *E'* proprio al Dio « metafisico » che non è « cosmico ».

4. Si ritrova dunque come si deve la stessa conseguenza per la relazione obiettivamente reale « esistente osservato-Dio metafisico », sia che lo si osservi dal punto di vista della metafisica generale della relazione, sia che lo si consideri come fondamento dell'inferenza metafisica di Dio.

Se il Dio « metafisico » fosse « cosmico », non si avrebbe più inferenza, e non si avrebbe più Dio; il dio « cosmico » è la morte di Dio, solo Teilhard ne ha dubitato. E, in virtù di ciò che precede immediatamente (3.), aggiungiamo: non si avrebbe più inferenza poiché non si avrebbe più relazione. La realtà di questa relazione, e pertanto la sua unità, richiede in effetti che i due estremi abbiano, dallo stesso punto di vista che è quello dell'essere, due qualifiche differenti. E' dunque in virtù medesima dello strumento metafisico che permette di coglierlo a partire da una realtà « cosmica », che il Dio « metafisico » non è « cosmico ».

(12224) Come, in queste condizioni, gli obiettori di Aristotele possono qualificare il Dio « metafisico » con l'Attributo (!) « cosmico »? Non può essere che da un punto di vista epistemologico.

L'errore deve generalmente essere riguardato dal punto di vista metafisico e dal punto di vista psicologico. Si vede così in primo luogo come esso è contrario alla verità, e in secondo luogo come si riattacchi alla verità.

1. Attribuire al Dio « metafisico » l'attributo « cosmico » inteso nel senso metafisico costituisce un errore.

L'equivoco degli obiettori di Aristotele a proposito di una inferenza che pretendono squalificare perché non comprendono che essa conclude ciò che precisamente intendono essi stessi affermare, ha per origine, come si è visto, la misconoscenza o la preterizione della relazione come categoria ontologica. Dal fatto che la relazione e i suoi due estremi intervengono obiettivamente secondo la stessa formalità, dell'*unità* quindi di questa formalità, gli obiettori concludono indebitamente e falsamente alla totale *univocità* delle qualifiche che appartengono ai due estremi in quanto che sono estremi della relazione. La realtà osservata essendo « cosmica », il fatto che essa sostiene una relazione reale con il Dio « metafisico » implica dunque, dicono gli obiettori, che il Dio « metafisico » è Egli stesso « cosmico ».

Questo è un errore. La formalità comune alle costituenti

della relazione ([1223]3) è in questo caso l'*esse;* è l'*esse* medesimo, e non è questo tipo particolare di *esse* che appartiene alle realtà « cosmiche ». L'opposizione « cosmico-noncosmico » non comporta, essendo uno dei suoi due membri, l'*unica* formalità che è *comune* alla relazione e ai suoi due estremi; detta opposizione differenzia di fatto per rapporto l'uno all'altro i due estremi della relazione, rendendo così possibile che vi sia una relazione reale dell'uno verso l'altro.

L'opposizione « cosmico-noncosmico » non può quindi essere in contraddizione con l'unità della relazione; poiché, essendo costituiva della realtà della relazione, lo è ugualmente della sua unità. Così è manifesto che gli obiettori di Aristotele (o altri) sono nell'errore nell'affermare che il Dio « metafisico » è « cosmico », se quest'ultima parola è intesa nel senso metafisico e qualifica la natura del soggetto a cui è attribuita.

2. Attribuire al Dio « metafisico » l'attributo « cosmico » inteso in senso epistemologico non è senza rapporto con la verità.

L'inferenza metafisica che conduce a Dio comporta evidentemente, se la si considera nella sua effettualità, l'atto dello spirito ([12222]2). Questo atto è come tale indivisibile; si presenta quindi, per lo spirito che si oggettivizza per produrlo, come avente una unità assoluta. D'altra parte lo spirito, che si oggettivizza nel produrre il suo atto, si oggettivizza precisamente nell'« oggetto » di questo atto. Tutto ciò è manifesto in tal modo che si omette in generale di ricordarlo. Noi lo facciamo allo scopo di puntualizzare la confusione da cui procede l'errore che abbiamo scoperto (1.).

Questa confusione consiste nell'attribuire all'*oggetto dell'atto* l'unità assoluta che appartiene all'*atto medesimo.* La confusione, sicuramente, non è data nell'esperienza concreta; chiunque riflette ritrova in effetti ciò che è nettamente risaputo: lo spirito umano non coglie *simultaneamente* ciò che conosce, da una parte, e l'atto per il quale conosce, dall'altra parte. Attribuire all'uno ciò che appartiene all'altro non ha dunque alcun fondamento nell'esperienza. Questa attribuzione ingannevole è il fatto di una riflessione posteriore all'atto di conoscenza. Questa riflessione, attenta a ciò che conviene attribuire, cioè l'unità, lascia di fatto indeterminato il soggetto al quale l'attribuzione deve essere fatta; l'atto e il suo oggetto sono quindi scambiati l'uno per l'altro. Ciò pare avere un fondamento di verità, perché lo spirito effettivamente si oggettivizza e nel suo atto e nell'oggetto di questo atto; ma se si osserva con attenzione si rende manifesto il fatto

che vi sono qui due oggettivazioni specificatamente differenti, di cui le realizzazioni rispettive non possono essere concomitanti.

La conseguenza di questa confusione è di attribuire al Dio « metafisico » di essere « cosmico » per natura. Se in effetti il tipo di unità che è proprio all'atto dello spirito è imputato all'oggetto di questo atto, se si considerano come unità singole la relazione della realtà sperimentata al Dio « metafisico » e i due estremi di questa relazione, allora ogni qualifica che appartiene simultaneamente a questa relazione e al suo soggetto, la realtà osservata, appartengono ugualmente al suo Termine. Questo è un errore, l'abbiamo detto (1.); vediamo adesso come si produce.

3. La verità, di cui la manipolazione indebita diviene errore, consiste nel fatto che il Dio « metafisico » non può essere colto senza la mediazione *attuale* di una realtà concreta, che è per il fatto stesso « cosmica ».

L'inferenza metafisica che conduce a Dio, la rivelazione fatta da Dio in parole *umane,* hanno questo di comune: il non avere portata *reale* che nell'atto dello spirito. La lettera uccide, lo spirito vivifica: è vero strutturalmente per l'uomo che è spirito. Lo schema scritto dell'inferenza metafisica non acquista portata che in quanto specificante l'atto dell'intelligenza aperta all'essere; così come le affermazioni contenute nella Bibbia non acquistano portata che in quanto specificanti l'atto dell'intelligenza credente (3). E nei due casi d'altronde, un intermediario è richiesto per cogliere Dio ancora non visto. Ma, l'abbiamo già detto ([121]1), l'atto del credente integra solamente un medium intelligibile; l'atto del metafisico richiede la mediazione ontologica dell'esistente che è concretamente osservato. Affermare « Dio è »

(3) Il miraggio di un falso ecumenismo tende a fare dimenticare in effetti, fra troppo numerosi teologi cattolici, che vi è, fra la Presenza realizzata *nel* Sacramento dell'Eucarestia e la presenza realizzata *dal* libro della Scrittura, una differenza di natura. La seconda non ha realtà che *in usu*; la prima è in modo stabile obiettivamente indipendentemente dalla comunicazione che ne è fatta sacramentalmente. L'errore non è senza il più grave danno, che consiste nell'affermare che la Presenza eucaristica è legata all'*usus* e sparisce nello stesso tempo con esso (K. Rahner. Schriften zur Theologie. Einsiedeln, 1954-1962; t. IV, pp. 383, 390; 379-380). La parola che, pure utilizzata da Dio come strumento per comunicare la Verità, rimane in misura umana è indebitamente ipostatizzata; mentre la presenza substanziale del Verbo di Dio è regolata da una misura umana. E' proprio l'inverso che è vero. Ciò a cui la luce della fede comunica una portata trascendente, è il *verbum mentis* del credente, non sono le parole che esprimono il contenuto di questo verbum. Il Dio « metafisico » non è a questo riguardo né più né meno astratto che il Dio della Bibbia. Opporre l'uno all'altro, è dimenticare che le parole non acquistano una portata concreta che in un atto dello spirito. La differenza fra il Dio « metafisico » e il Dio della Bibbia è nella realtà quella che esiste fra i due rapporti a Dio, del credente da una parte, del non credente dall'altra. La differenza dipende dal soggetto, non a un potere magico della « parola di Dio ».

non ha portata reale che se l'atto dello spirito che porta questo giudizio comporti *simultaneamente* la presa dell'*esse* in un esistente concreto. Il Dio « metafisico » non può essere l'oggetto di una presa reale, senza che questa presa non comporti ugualmente per oggetto una realtà cosmica. Ciò è possibile, se semplicemente si ammette che lo spirito umano può cogliere una relazione abbastanza adeguatamente per apprenderne i due estremi nello stesso tempo che essa stessa ([2222]1).

E' dunque legittimo dire che il Dio « metafisico » è « cosmico », se si intende significare per ciò che, *in seno all'atto che ne afferma l'esistenza,* questo Dio « metafisico » non è separabile da una realtà « cosmica ». E' per così dire una inevitabile relazione di contiguità, in seno all'atto della conoscenza: l'attributo « cosmico » può dunque essere ritenuto, ma a condizione di dargli esclusivamente la sua accezione epistemologica. Non ne risulta affatto, lo ripetiamo, che il Dio « metafisico » sia, in qualsiasi modo si immagini, una emanazione delle realtà cosmiche. E' questo errore che si rischia di insinuare affermando senza fare le distinzioni necessarie che il Dio « metafisico » è « cosmico », cioè che ha con il cosmo una certa somiglianza di natura in cui il panteismo trova il suo fondamento per lo meno implicito.

(continua)

(Traduzione dal francese di Filippo Garrone)

Unidad de fe y progreso teológico

ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN

El tema que nos proponemos desarrollar goza de máxima importancia. Por una parte, participa de la importancia que tiene la fe en el organismo sobrenatural y en la constitución de la Iglesia, principio y raiz de la justificación, vértice del encuentro del hombre con Dios y piedra angular de la Iglesia. Por otra parte, esta fe ha de estar siempre en actividad, no puede dormirse, ni apagarse; es preciso que se desarrolle e informe los estratos de la vida del hombre en cada época y vitalice la Iglesia en cada uno de los momentos de su historia. La fe vivida en esta dimensión da origen al desarrollo teológico, imperativo de todos los tiempos; porque este desarrollo es la conciencia refleja y la reflexión de la Iglesia, docente y discente, sobre sí misma. Es la expresión de la vida de la Iglesia, cuyo movimiento ascendente, hacia la visión y posesión de Dios, no deben detener las circunstancias del tiempo.

El problema: fe y progreso teológico entraña sus dificultades. Por un lado la fe es inmutable, incorruptible; por otro, el progreso de la reflexión puede situarla en condiciones expuesta a cambios substanciales. Los factores del progreso de la ciencia moderna pueden influir desfavorablemente en el desarrollo de la teologia; porque ese progreso puede ser su tentación. El gozo de las nuevas creaciones, la adquisición de otras metas, aun a costa de perder su posición tradicional,... puede ser un espejismo.

En la actualidad se han multiplicado estos peligros. Las tentaciones de la fe nacen en el mismo seno de la Iglesia. Ya no es solamente el acoso del racionalismo, del relativismo, del agnosticismo el que pone en peligro la unidad de la fe, en ultimo en el *Credo;* es la misma reflexión teológica la que abre al creyente y al teólogo una puerta, que la llevaría a cambiar de postura.

Aparte de todo, nos encontramos en el año de la fe, promulgado por el Papa Paulo VI, como conmemoración del XIX centenario del martirio de los santos apostoles Pedro y Pablo. En el decurso de todo este año el Papa se ha esforzado en

adoctrinar al pueblo cristiano en los problemas de la fe en ultimo, en el Credo. y ha recordato tambien en múltiples ocasion a los teólogos las situaciones comprometidas, acentuadas después de la celebración del Vaticano II. El papa, consciente de su responsabilidad y de la gravedad del momento, ha hecho repetidas llamadas a mantener la pureza de la fe, a conservar su unidad, para conservar su esencia; porque la relativización, o la diversidad la destruiría. No estará de más reflexionar, por tanto, con criterio teológico, sobre la panorámica que presenta en nuestros dias la exigencia de mantener inalterable la fe, y la exigencia tambien de darla expresión adecuada a las circunstancias del momento (progreso teológico).

La oportunidad nos la brinda el Papa Paulo VI, cuando dice: « Queremos vislumbrar en este aniversario la feliz ocasión que la divina providencia ofrece al pueblo de Dios para que adquiera una exacta conciencia de su fe, para reanimarla, para purificarla, para confirmarla y para confesarla. No podemos ignorar que la hora presente tiene de ello una gran necesidad...

Dirigimos una exhortación especial a los que se dedican el estudio de la sagrada Escritura y de la teologia, para que quieran contribuir con el magisterio eclesiástico de la Iglesia en el profundidades, explicar rectamente su contenido y proponer los sanos criterios de estudio y de divulgación » (*Petrum et Paulum Apostolos*, 22, 2, 1967 - AAS, 59 [1967] 203).

UNIDAD DE FE, UNA PRERROGATIVA DE LA VERDADERA IGLESIA

La unidad es una nota distintiva de la Iglesia católica; algo así como el resplandor expresivo de su mismo ser, el brillo de su rostro. Unidad es sinónimo aquí de *unicidad,* que se corresponde con la *unicidad* de Dios, autor del plan de la creación y redención del hombre, y el *único* momento de la encarnación, continuando en el tiempo de la Iglesia. La *única* encarnación del Verbo, como momento irremplazable, porque en ella el Padre dió al mundo a su propio Hijo, y habló a los hombre su *única* Palabra, en la que les reveló todas las verdades, segun la bella expresión de san Juan de la Cruz.

La unicidad de la Iglesia coincide con el plan *unitario* de salvación de los hombres, que Dios fue describiendo sabia y pedagógicamente a través de los siglos. Este caracter unitario ha sido puesto de relieve por el Concilio Vaticano II, al afirmar que la Iglesia de Cristo es una forma nueva que sucede y remplaza el pueblo de Israel, a la Iglesia del Antiguo Testamento

Lumen Gentium, nn. 2 ss.); o cuando enseña que los dos divinos Testamentos contienen una sola revelación, que se va explicitando hasta culminar en Cristo (*Dei Verbum*, nn. 3-4; 14 ss.). Unidad constituida enseñada por el mismo Jesucristo, y que va entrañada en la constitución misma del ser sobrenatural de la Iglesia, cuyo vértice es Cristo Cabeza, y como Vicario suyo, y signo visible de su proyección católica, el Romano Pontífice, forma de la unidad que da la Jerarquía y la misma fe, transmitida en su persona.

* * *

La literatura cristiana de todos los tiempos ha escrito innumerables páginas sobre la unidad de la Iglesia, sus fundamentos, su expresión, su importancia. Es imponderable el valor y el significado de esta literatura, que cobra máxima actualidad en nuestros dias, en los que vivimos momentos de *disgregación doctrinal* — en frase de Pablo VI — y de oposición en la linea de las creencias. San Augustin y santo Tomás son los máximos exponentes antes del siglo XIV. Juan de Torquemada en muchas ocasiones defendió la unidad de la Iglesia y la expuso en sentido teológico y jurídico. El obispo de Burgos y converso del judaismo en el siglo XV, Alonso de Cartagena escribió uno obra que lleva por título: *Defensorium unitatis christianae*, en la que las páginas más sobresalientes son las que se refieren a la unidad de la Iglesia. Dos cardenales, aunque de distinta época: el cardenal Francisco de Mandoza († 1566) y el cardenal San R. Belarmino († 1621) escribieron bella y profundamente sobre la unidad de la Iglesia, aunque con diversa preocupación. Los apologistas de todos los tiempos han exaltado y defendido esta prerrogativa de la Iglesia con justificada insistencia.

Toda la vida de la Iglesia es una expresión de esta prerrogativa. Y tienen aquí más importancia que todos los documentos teológicos y literarios los testimonios que atestiguan esa vida y esa fe de la Iglesia en su propia unidad, tenida como un don divino en expresión de la liturgia.

* * *

Las fórmulas de fe más antiguas, cristológicas o trinitarias, recitadas con fervor por el pueblo cristiano, contienen una cláusola expresa sobre la santidad y unidad de la Iglesia. La Iglesia del Asia Menor, por no citar más que un ejmplo, recitaba un símbolo bautismal, probablemente desde el siglo II, conocido a través de los fragmentos de Hipólito Romano, y de las redacciones copta y etiópica — la lengua que hablaba aquel eunuco

de la reina de Candacis, a quien bautizó de camino el diácono Felipe y que llevó a su región la fe en Jesucristo y en la naciente Iglesia (AA., 8, 26 ss.) — en el que se hace profesión de fe en una sola deidad, en una sola potestad, en un solo Señor Jesucristo, en *un solo reino, et in sanctam unam catholicam Ecclesiam* (Dz. - Schön., *Ench. Symbolorum* 3-5). En fórmulas posteriores, conocidas en el texto griego, se reitera con firmeza la profesión de fe en *una santa católica y apostolica Iglesia (eis miam agiam katholikem kai apostolikem ekklesiam...)*. Esta es la fórmula de los símbolos bautismales de época posterior y ese el contenido invariable de la profesión de fe de la Iglesia de todos los tiempos.

* * *

En todos los tiempos la Iglesia se ha vista forzada a reafirmar la prerrogativa de su unidad, la mismo que a renovar su santidad. El error, la excisión, el cisma y el pecado han trabajado siempre contra su mismo ser. En nuestros dias, razones especiales han aconsejado el reiterar estos sentimientos. El Vaticano II, haciéndose eco de esta necesidad social, ha afirmado en varias ocasiones y de muy diversas maneras la unidad de la Iglesia.

La multitud de iglesias particulares, diócesis, regidas cada una por su obispo, no destruye ni se opone a la unidad de la única Iglesia de Cristo, porque todas estan es comunión con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, « que es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos, como de la multitud de los fieles » *(Lumen Gentium,* n. 23).

La Iglesia es el pueblo de la nueva Alianza, congregado en la unidad de la fe, la esperanza y la caridad, leemos en el *Decreto sobre el Ecumenismo,* por la acción del Espíritu Santo, que realiza la maravillosa comunión de los fieles (n. 2). Este pueblo es uno y único, extendido en toda la redondez de la tierra y coadunado en la unidad del único Espíritu que lo vivifica *(Lumen Gentium,* n. 13), y porque una es la gracia, la salvación, la esperanza y la indivisa caridad *(Lumen Gentium,* n. 32). Tal es la fuerza de esta unidad, que se puede afirmar que la Iglesia es sacramento visibile de unidad *(Sacr. Concilium,* n. 26).

Fácilmente podemos advertir en estas frases la insistencia intencionada del Vaticano II, por reafirmar una verdad, que ha sido patrimonio comun en toda la historia de la Iglesia. Con ser muy expresivas estas fórmulas, encontramos aun otro texto, que goza tal vez de mayor importancia, dada su situación. Leemos así en el n. 8 de la Const. *Lumen Gentium:* « Cristo, Mediador

único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad...

« Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurreción a Pedro para que la apacentara (cf. Jn., 24, 17), confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno... Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, se realiza en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos, en comunión con él, aunque puedan econtrarse fuera de su comunidad muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica ».

Iglesia católica y unidad católica vienen a ser una misma cosa. Es verdad que el Concilio reconoce la existencia de elementos salvíficos tambien fuera de la Iglesia visible, fuera de la Iglesia Romana; pero, aun estos elementos han de considerarse como dones propios de la única Iglesia de Cristo, que tienden a la integración y a la unidad. No hay posibilidad de subsistencia fuera de la unidad, aunque este pensamiento del Concilio refleja cierta tensión entre los elementos internos e invisibles de la Iglesia, y los visibles y sociales, como ha puesto de relieve, desde el punto de vista protestante, J. Bosc (J. Bosc, *La Constitution Dogmatique « Lumen Gentium »*, en *Vatican II, Points de vue de théologiens Protestants*, Les Edt. du Cerf, Paris, 1967, p. 18-19). Pero, la Iglesia de Cristo no puede ser mas que una y única.

* * *

Si quisiéramos desarrollar este postulado de la eclesiologia católica, podriamos preguntarnos por los fundamentos, o principios de coexión de esta maravillosa unidad. El Vaticano II y la teologia católica, recogiendo la enseñanza bíblica, los han detallado con toda precisión.

El pueblo de Dios es uno: un Señor, una fe, un bautismo, dice el Vaticano II; *comun* la dignidad de los fieles, *comun* la gracia, *comun* la vocación a la santidad, *una* la salvación, *una* la esperanza, *una* la caridad indivisa *(L. Gentium,* n. 32). Pero, sobre todo, uno solo es el Señor y Cabeza, una la Autoridad suprema, y una la fe. El n. 23 de *L. Gentium* pone de relieve la función unificadora que el romano pontífice, como sucesor de Pedro y Vicario de Cristo, ejerce sobre la Iglesia: es el principio, el fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la múltitud de los fieles.

Al nivel de la autoridad suprema, aunque en otro plano,

la fe ejerce la misma función unificadora en el cuerpo místico de Cristo. Son muchas las fórmulas que el Vaticano II ha propuesto, para reafirmar esta idea capital. Era urgente definirlo con precisión en nuestros dias, en los que el relativismo y un nefasto irenismo dominan muchos espíritus. Reparemos solamente en el texto del *Decreto sobre el Eucumenismo (Unitatis Redintegratio)*. Jesucristo, en la efusión del Espíritu, llamó y congregó en la unidad de la fe, la esperanza y la caridad al pueblo de la Nueva Alianza, que es la Iglesia... Eligió a Pedro como Pastor supremo precisamente despues de su confesión y profesión de fe... Cristo le encomendó tambien confirmar en la fe a todas sus obejas y pastorearlas en la unidad perfecta. Por eso, la Iglesia va perfeccionando su comunión en la unidad y en la profesión de una misma fe... ofreciendo a todo el género humano el Evangelio de la paz, que es aceptado y recibido con el obsequio de la fe *(U. Redintegratio,* n. 2).

Aquí radica el sagrado misterio de la unidad de la Iglesia, son palabras tambien del Vaticano II (l.c., n. 2). La fe es la forma de unidad de la Iglesia en su doble estadio: antes de la encarnación y después de realizado el misterio. Dios selló su pacto con Abraham en la fe, y con todos los miembros de la Iglesia de Cristo en la fe, significada y expresada en el bautismo, que es administrado precisamente *in fide Ecclesiae.* Solo el quebrantamiento y la ruptura de la fe establece la separación de la Iglesia de Cristo; porque esa actitud no es un pecado cualquiera, sino una repulsa del mensaje y de la voluntad salvífica de Dios.

Esta es una de las preocupaciones más hondas de la Iglesia de hoy. Es deseo expresado por el Vaticano II y en múltiples ocasiones por el Papa Paulo VI. En la promulgación del año de la fe (XIX centenario del martirio de los apostoles san Pedro y san Pablo), reflexionando sobre el valor personal del apostol Pablo, como doctor y heraldo de la doctrina de la fe, porque a él debemos el primer análisis del acto de fe, a él la afirmación y la relación entre la fé, única e inconfundible, y la consistencia de la Iglesia visible, pregunta: « ¿Como no invocarlo como maestro nuestro perenne de fe; cómo no pedirle la grande y esperada fortuna de la reintegración de todos los cristianos en una única fe...? ».

* * *

Más aun; el papa se siente preocupado ante las amenanzas que sufre en nuestros dias la unidad de la fe. Pocas preocupaciones le embargan y apremian como esta, como se deja ver en los discursos de este año de la fe, y de años precentes. Conoce

etalle la situación católica, la de la vida y la del pensamiento trinario; la influencia que ejerce el espejismo de los nuevos emas, del progresisimo desenfrenado, la falta de sometimiento no pocos a las directrices del Vaticano II y del mismo pontí-, que quieren cohonestar el pensamiento católico con siste- erroneos, incluso ateos; las tentativas que no pocos intelec- les del católicismo estan llevando a cabo, para dar un nuevo a algunas doctrinas de la Iglesia, fuera del recto camino... lo esto atenta contra la unidad de la fe. El papa lo sabe; aliza esta situación, marcando el camino a seguir y exhortan- nos sin cesar a mantener la unidad espiritual con la Jerarquía a unidad de la fe.

El papa Paulo VI, interpretando la doctrina del Vaticano ha resaltado en muchas ocasiones la función unificadora de fe. En una alocución pronunciada el dia 30 de noviembre de 66, explicando el sentido de la fe, decia, que « la fe est la se indispensable de nuestra salvación y es el fundamento la unidad de la Iglesia; es el elemento primario de su cohesión terna, de la univocidad de su pensamiento y de su doctrina ».

De aquí se concluye con facilidad a la importancia que ha nido siempre y tiene en nuestros dias la comunión espiritual en na misma fe. Estas reflesiones nos dan a conocer tambien la nportancia y prioridad de que goza en la actualidad el movi- iento ecuménico, que busca precisamente — más que la unidad la integración jurídica — esa reintegración de todos los ristianos en una misma fe, en unas mismas creencias, por os caminos señalados por el Vaticano II y por el papa Pau- VI en la enciclica *Ecclesiam suam,* tan poco estudiada y tan gnorada para muchos. El mismo Paulo VI, en la alocución antes eferida, pone de relieve esta importancia capital de la unidad spiritual en la fe. « No daremos nunca bastante importancia a a fe, (dice), y nunca habremos estudiado suficientemente la nmensa, delicada, difícil y estupenda doctrina relativa a le fe y a su relación esencial con la Iglesia, que es, como dice el Concilio, una "comunidad de fe" » (Cfr. *Lumen Gentium,* n. 8) (Paulo VI, *Alocución* de 30 de nov., 1966).

SITUACIONES COMPROMETIDAS ANTE LA UNIDAD DE LA FE

Algunos católicos de hoy juegan inocentemente — o tal vez no con tanta inocencia — con esta prerrogativa de la Iglesia: la unidad, frágil y quebradiza como el vidrio, aunque firme y estable. El Concilio Vaticano II, en un gesto de ecumenicidad y de comprensión inmensa y equilibradísima, ha franqueado las

puertas de la Iglesia a personas, a instituciones y realidades para las que antes habia estado entornada. El decreto sobre la Iglesia en el mundo actual *(Gaudium et Spes)* y, de modo particular, el decreto sobre el ecumenismo ha venido a crear situaciones un tanto nuevas; pero, bien orientadas, de las que el mundo acatólico y el mismo Concilio esperan recoger resultados positivos, si no se tuercen las intenciones y los caminos marcados.

Esta actitud nada dice en contra de la unidad inalterable de la misma Iglesia, como Cuerpo Místico de Cristo; porque la unidad no se opone a la diversidad, ni la diversidad a la unidad, cuando la diversidad se reintegra en un todo, en fuerza de unos principios, o de unas bases de proyeción universal. La mentalidad ecumenica debe conocer con precisión este postulado, para no fomentar una disgregación en la diversidad, que imposibilite la integración unitaria.

Pero, no todos han entendido en su verdadero significado la actitud del Concilio; ni han interpretado rectamente sus fórmulas, ni han seguido con filial obediencia sus normas, sabias y mesuradas. No pocos cristianos han rebasado peligrosamente la linea marcada por la actitud de la misma Iglesia, insaciables en su afan de embarulladas y incontroladas renovaciones. ¿Se habran dado cuenta de que estan jugando con el fuego, poniendo a la Iglesia en una dolorosa y apremienta disyuntiva, ante la ruptura de su unidad sacrosanta?... Urge repensar y meditar sobre la situación en que nos encontramos actualmente, provocada por unas actitudes y unos principios que buscan la renovación doctrinal y disciplinar de la Iglesia, y que llevan a una modificación doctrinal, o a una adaptación peligrosa a formas contrarias al mismo espíritu eclesial.

Paulo VI fijó los caminos del diálogo ecuménico con toda precisión y claridad en su enciclica *Ecclesiam suam* (1964), preludio de las decisiones conciliares. El Vaticano II vino a confirmar sus orientaciones, particularmente en torno a los métodos y a la finalidad perseguida por la Iglesia de hoy en su diálogo con otras confesiones religiosas, incluso con el ateismo.

Todo diálogo ecuménico, segun el Romano Pontífice, debe estar vivificado y presidido por un alto espíritu de caridad, de afabilidad, de confianza — de amistad, que es la flor inmarchita de la civilización —, y regido y encauzado por una gran prudencia pedagógica, que ha de tener en cuenta las condiciones psicológicas y morales de quien escucha, evitando siempre el escándalo, modificando incluso las formas del proprio pensar o de la propia presentación. Pero, no será nunca lícito rebasar

s límites de las verdades inmutables. Nada de esto « debe tra-ıcirse en una atenuación, o disminución de la verdad — son ılabras del Papa —. Nuestro diálogo nunca puede ser una debi-dad respecto del compromiso de nuestra fe. El apostolado no uede transigir con una especie de compromiso ambiguo, res-ecto a los principios del pensamiento y acción que deben definir uestra profesión cristiana » *(Ecclesiam suam)*.

Estas ideas estan recogidas por el Vaticano II en el *decreto obre el Ecumenismo*. En el n. 11 determina las formas de ex-ıresar y exponer la fe en el diálogo con los acatólicos. El Con-ilio afirma con precisión y severidad, que « nada hay tan ajeno l ecumenismo como el falso irenismo que atenta contra la ıureza de la doctrina católica y oscurece su sentido genuino y :ierto ». Ese es el mayor impedimento para llevar a cabo una labor ecuménica: atentar contra la pureza de la doctrina cató-lica, que se resume en el depósito de la fe, revelado por Dios a los hombres.

Esta es la linea recta, inalterable, vertical, que marca la actitud ecuménica de la Iglesia y define su postura. Todo lo que se salga de aquí, o rebase esta meta, atenta contra la pureza de su doctrina, contra su unidad, bien en el orden doctrinal (prin-cipios de pensamiento) bien en el disciplinar y práctico (princi-pios de acción).

* * *

El aspecto del catolicismo actual, en esta doble vertiente, presenta hondas grietas. No son las aves de tristes augurios las que las delatan y lamentan. Es la suprema autoridad de la Iglesia quien las señala y acusa con dolor y amargura de espíritu. Se está rasgando el velo del templo; y son los propios católicos — algunos católicos — quienes con sus manos aceradas e hirien-tes estan rasgando la túnica inconsútil del Cuerpo del Señor. Arañan y afean la faz, ese rostro que el Papa Paulo VI y el Vati-cano II quieren presentar al mundo radiante, lleno de esplendor, irradiación de vitalidad sobrenatural.

No nos atreveriamos a formular algunos reproches, si no los hubieramos escuchado de labios del Sumo Pontífice, que desde la atalaya del Vaticano otea el panorama de la Iglesia y espía todos los movimientos y las corrientes doctrinales, algunas oscuras y sinuosas, que discurren al margen de la verdad.

El Papa Paulo VI, en una alocución pronunciada el dia 5 de agosto 1965, expresaba así sus preocupaciones y amargos temores, ante los peligros que está padeciendo la fe de la Iglesia: «...se aprecia un cierto malestar en torno a las verdades reli-

giosas, a la doctrina tradicional de la Iglesia, a la fe que ella enseña con autoridad y profesa permanentemente...

¿Es cierto? En efecto, hasta nos llegan voces confusas y extrañas, que nos hacen reflexionar mucho, y suelen tambien sorprendernos y entristecernos, porque son voces que provienen no solo de las multitudes de los que no tienen la dicha de poseer nuestra fe..., sino que tambien suelen provenir tales voces de los mejores sectores del pueblo de Dios, siempre fieles y unidos a Nos, y en los que ordinariamente la doctrina de la Iglesia se alimenta con ferviente estudios... vienen a hacerse eco de errores antiguos y modernos, ya rectificados y condenados por la Iglesia y excludidos del patrimonio de sus verdades... ».

En otra alocución, pronunciada el dia 27 de octubre (1965) alude a la misma situación, señalando veladamente sus causas, que no intenta descubrir. Le basta cumplir con el legado de Cristo a Pedro: confirmar a sus hermanos en la fe. La preocupación del Papa brota de nuevo en sus labios en la alocución de 24 de nov. de 1965, persuadido de que no pocos estudiosos estan predispuestos par no aceptar el don divino de la fe. Casi un año más tarde, hacía patente la misma preocupación con mayor realismo. El Papa se siente urgido a exhortar, a aconsejar ante la situación espiritual del pueblo de Dios. Le parece advertir en algunos grupos del pueblo de Dios ciertos estados de ánimo, que parecen indicar una menor intensidad en la fe, cierto cansancio, incertidumbre... « ¿Qué ha pasado? Quizá la consideración, legítima y debida, de la libertad personal en el acto de la fe ha prevalecido sobre aquella de la plenitud y de la fuerza que ese acto de fe debe asumir en el creyente, y ha producido una vacilación habitual: quizá la dificultad para comprender que el objeto de la fe no puede cambiar con el tiempo, mientras se asiste a la evolución historicista de toda ciencia humana, sino que debe conservarse en su objetiva integridad, aun cuando lo exploramos con nuestra siempre nueva meditación...; quizá la facilidad con que, quien prescinde del magisterio eclesiástico, modela para su espíritu la palabra de Dios como le parece, ha tentado a alguno a preferir ese método subjetivo al dogmático de la doctrina católica...

« El hecho, al que con mucho dolor nos referimos, consiste en que en muchos espíritus no se mira ya con la confianza que en otro tiempo a la "Iglesia de Dios, columna y fundamento de la verdad" (1 Tim. 3, 15). Algunos se atreven a levantar dudas sobre verdades intangibles de nuestra fe... » (Alocución de 7 de setiembre, 1966).

La situación delatada por el Sumo Pontífice es grave. Se

trata de cambios de postura que repercuten contra la inalterabilidad de la fe, contra la inmutabilidad de las verdades, enseñadas siempre por la Iglesia. Se trata también de un cambio en la metodología, suplantando el método teológico y dogmático por un método subjetivista, que adapta las verdades a las circunstancias y atenta contra las leyes inalterables, establecidas por Jesucristo en su Iglesia. Y no es eso solo. A continuación de las frases transcritas, el Papa Paulo VI corta las pretensiones de quieren acorgerse a la postura del concilio, para justificar sus actitudes descaminadas y problematizar la verdad de la fe; porque el Concilio, lo mismo que el Papa Juan XXIII al convocarlo, nada ha deseado tanto, conocida su urgencia, como custodiar y exponer de la manera más eficaz posible el sagrado depósito de la doctrina cristiana.

Esta preocupación ante la situación alarmante en el terreno de la fe, le lleva al Papa a señalar algunas de las verdades sometidas a crisis por los innovadores de nuestros dias. En una alocución pronunciada el dia 30 de noviembre de 1966 — que hemos citado más arriba — se expresa con dolor. « Pero, aun en nuestro tiempo, la fe es banco de tantas tentaciones (no de todos es la fe, escribe san Pablo, 2 *Tes.*, 3, 2) y es campo de tantas controversias, incluso entre creyentes. Quizá han llegado a vosotros los ecos de opiniones erroneas, que tienen la osadia de sostener interpretaciones arbitrarias y ofensivas de verdades sacrosantas de la fe católica; por ejemplo, se han oido voces — pocas, es verdad, pero esparcidas por el mundo — que tratan de deformar doctrinas fundamentales, profesadas abiertamente por la Iglesia de Dios — en torno a la resurreción de Cristo, por ejemplo, sobre la realidad de la verdadera presencia de Cristo en la Eucaristía, e incluso sobre la virginidad de Nuestra Señora, y en consecuencia sobre el misterio de la encarnación etc. Y lo que asusta, no es solamente la gravedad de estas falsas afirmaciones, sino tambien la audacia irreverente y temeraria con que se han pronunciado, dejando entrever que se insinúa aquí y allá el criterio de juzgar de la fe a placer, segun la propia capacidad de entender y el propio gusto... ».

El Papa reconoce con dolor, y lo afirma con severidad, que este triste fenómeno, estas situaciones extremistas turban la renovación espiritual en que está empeñada la Iglesia de Dios y entorpecen el diálogo ecuménico; aunque los fautores de estas teorías se amparen y acojan a preocupaciones ecuménicas.

* * *

¿Para qué seguir recogiendo testimonios? Podríamos multiplicarlos. Esta situación representa una de las más graves y hondas preocupaciones del Pontífice y de toda la Iglesia, por su

profunda nociva repercusión, su influencia mortifera para el Cuerpo Místico de Cristo. No queremos omitir, con todo, una referencia al discuso del mismo Papa, en la promulgación del año de la fe. Era la mejor ocasión para reflejar la panorámica de estas situaciones, delatar sus pródromos, y señalar lor remedios. Reflexionando sobre la necesidad de mantener la fe en la hora postconciliar, de avivarla, de darla expresión conforme a las exigencias de la revelación divina, delata una vez más y lamenta los desvíos de no pocos cristianos en este terreno: « Mientras decae el sentido religioso — dice — entre los hombres de nuestro tiempo, privando a la fe de su fundamento natural, opiniones exegéticas o teológicas, tomadas muchas veces de los más audaces, ... se insinuan acá y allá en el campo de la doctrina católica, poniendo ed duda, o deformando el sentido objetivo de verdades que la Iglesia autorizadamente enseña; y con pretexto de adaptar las ideas religiosas a la mentalidad del mundo moderno, se prescinde de la guia del magisterio eclesiástico, se da a la especulación teológica una dirección radicalmente historicista... se despoja (a la doctrina conciliar) de su espíritu de fidelidad tradicional, difundiendo la ilusión da far al cristianismo una nueva interpretación, arbitraria y estéril. ¿Qué quedaria del contenido de nuestra fe y de las virtudes teologales, que en ella se profesan, si estos intentos, lejos de la aprobación del Magisterio Eclesiástico, prevaleciesen? ».

* * *

El problema es grave desde el punto de vista doctrinal. La Santa Sede ha llamado más de una vez la atención sobre ese foco de fuego, que puede provocar un incendio. La Comisión Sinodal publicó en 28 de octubre (1967) una relación sobre las opiniones peligrosas para la unidad doctrinal en la actualidad y sobre el ateismo, señalando una vez más los verdaderos caminos de la renovación.

Asistimos en algunos sectores del pensamiento católico a un relativismo congelante de la verdad, que mina los cimientos de la revelación; irenismo y sincretismo, que el Papa Paulo VI condena en la *Ecclesiam suam,* y que el Vaticano II ha rechazado con su conducta y con la enseñanza auténtica que ha dato a la Iglesia. Prescindiendo de casos particulares, aunque no debemos pasarlos por alto, se ha puesto en juego la aplicación de un criterio erroneo en la intepretación de las verdades reveladas: el historicismo puro, o la adaptación de las verdades a las nuevas circunstancias, al criterio del mundo moderno, sin reparo de cambiar o modificar su sentido invariable.

No falta quien pone en duda la divinidad de Jesucristo, o

niega la unión substancial de las dos naturalezas en la única persona del Verbo, afirmando que la Revelación no nos enseña la naturaleza de las realidades, sino su valor y su sentido funcional y meramente historicista. En consecuencia, se juzga que la resurreción del Señor, juicio de nuestra fe, es un mito y una añagaza, o la simple formulación de un elemento de caracter kerigmático, y no histórico. Se buscan explicaciones novedosas a la presencia real y verdedera de Jesucristo en la Eucaristia, que vienen a negarla y que no salvan las exigencias de le fe ni de la definición tridentina, con pretexto de acentuar el caracter del signo sacramental. Son clásicas las aberraciones en torno a la transubstanciación, repudiadas por Paulo VI en su enciclica *Mysterium fidei*. Existe una larvada ideología, que atenta contra los fundamentos de toda la revelación. Hay quien pretende vaciar el contenido incontaminado de la revelación misma, adoptando una postura de compromiso, y afirmando que Dios no ha revelado la naturaleza de las realidades, sino sus valores circunstanciales, periféricos y cambiables, llegando a relativizar así la noción bíblica de Dios y proponiendo con escandalosa osadía la revisión del mismo concepto cristiano de Dios. En una palabra, en frases del mismo Paulo VI: « se altera el sentodo de la fe... se admiten las agresiones más radicales a verdades sacrosantas de nuestra doctrina, siempre creidas y profesadas por el pueblo cristiano; se pone en tela de juicio todo el dogma que no agrada ».

* * *

El paso de lo doctrinal al terreno de las prácticas es una consecuencia legítima, aunque fatal y deleteria. Se quieren borrar los límites de la moralidad; la honestidad individual y matrimonial – que entrañan tambien problemas doctrinales —, queda desfigurada en las apreciaciones de no pocos aventurados, alterando la imagen de lo que debe ser un cristiano auténtico, segun la descripción hecha por san Pablo.

Un fallo más graves y de más funestas consecuencias, delatado repetidas veces por Paulo VI: se prescinde de intento de la autoridad del magisterio eclesíastico, ese magisterio que segun la enseñanza auténtica de la Iglesia, debe ser la norma próxima y el guia indiscutible para todo teólogo y creyente. Existe una corriente tendenciosa que mira a « descristianizar » – en expresión de Paulo VI — con procedimientos sinuosos tanto la liturgia, como el tesoro de doctrina viva de la Iglesia y en consecuencia el mismo cristianismo.

Ante esta panorámica, debe hacer pensar a todo teólogo la voz de alerta y de condenación del Sumo Pontífice. Resuenan

con especial interés las frases del discurso pronunciado el dia 19 de abril (1967). « No podemos ocultar — dice — nuestra amargura por algunos hechos y algunas tendencias que ciertamente no favorecen los buenos resultados que la Iglesia esperaba de los estudios laboriosos del Concilium... ».

El principal motivo de preocupación y amargura es: « la difusión de una tendencia a "descristianizar", como se dice con osadia, la liturgia y con ella fatalmente el cristianismo. La nueva mentalidad, de la que no sería difícil encontrar sus turbias fuentes, y sobre la que intenta cimentarse esta demolición del auténtico culto católico, implica tales subversiones doctrinales, disciplinares y pastorales, que no dudamos en considerarla como aberrante. Y lo decimos con pena, no solo por el espíritu anticanónico y radical que gratuitamente profesa, sino más bien por la desintegración religiosa que fatalmente lleva consigo ». Esta es la consecuencia gravísima: la práctica aberrante obedece a unos principios que deforman y corrompen la doctrina, llevando así — si fuera posible — al catolicismo a una desintegración y disgregación doctrinal.

* * *

¿A donde iria la Iglesia por este camino? Es la hora de la reflexión. Si la posesión pacífica de la verdad no nos ha hecho reflexionar y meditar, bien está que sacudidos por los peligros inminentes repensemos los caminos de la renovación y actualización teológica. Es problema y tarea imperiosa.

La jerarquía desde su atalaya, desde la cima de la verdad y del gobierno, y los católicos desde nuestro campo, tenemos que caminar a una, por el único camino de la verdad, el marcado por el mismo Jesucristo y ahora señalado por su vicario. Estamos en una encrucijada, o frente a una disyuntiva de excisión interna, que vendría a minar la existencia misma de la Iglesia, o cuando menos reduciría sus posibilidades. La situación ha sido provocada desde dentro, más que desde la acera de enfrente; o al menos, ha sido atizada por los mismos cristianos, dando muestras de una larvada división — incomprensible e intolerable en esta hora de ecumenismo —, irascible e hiriente, que es una amenaza constante contra la paz y contra la misma santidad. ¿Se han hecho cargo, quienes atizan y remueven el fuego de una exacerbada y extraviada renovación, sin control ni discreción, al margen de los deseos, del criterio y de la voluntad de la autoridad constituida por el mismo Jesucristo, de que estan creando una facción, que el espíritu de la Iglesia no puede vivificar, porque se encuentra fuera de sus fronteras?

PROGRESO TEOLOGICO E INTEGRACION UNITARIA

El peligro de la división amenaza al mundo y a la Iglesia. La lisgregación de fuerzas, de criterios y de energías es un mal ue va inherente al progreso, y que acecha y pone en cuarentena us buenos resultados. Las naciones, conscientes de ese peligro, uscan su unión y su integración en el campo político y econó- nico, a pesar de no someterse a una misma y única autoridad. s un ejemplo para los hijos de la Iglesia. Los diversos ontinentes incluso deben buscar su integración para poder ubsistir, o como remedio frente a los desastres de las dispersio- es. La filosofía actual camina tambien hacia una integración nitaria. Y en el campo teológico son muchos los que buscan n la actualidad una reintegración también de los diversos ratados a una unidad convergente.

Muchos católicos viven al parecer inconscientes de esta xigencia, urgida por las circunstancias del momento. Y aquí no hay términos medios. No contribuir a la unidad es fomentar la disgregación. Y esto equivale a una infidelidad, porque alimenta un larvado partidismo, que ahogará la fuerza expansiva de la misma Iglesia.

La era postconciliar es una etapa difícil. Sería ingenuo pensar que las acomodaciones a formas nuevas, o a nuevas situaciones pueden realizarse sin alguna estridencia; pero, eso no justifica los excesos incontrolados. ¿Hemos pensado, además, que será mucho más doloroso volver a su sitio los miembros dislocados?...

Paulo VI ha llamado la atención sobre esos abusos injustifi- cados ante el peligro de la disgregación doctrinal, bajo la presión de la amargura y el más profundo dolor. En el discurso de 7 de abril (1967), a la conferencia episcopal italiana bien patentemente se aprecia la herida que ha causado en su espíritu esa situación disgregante. « Algo extraño — dice — y doloroso está sucediendo, no solo en la mentalidad profana, arreligiosa y antirreligiosa, sino también en el campo cristiano, sin excluir el católico... incluso entre aquellos que conocen y estudian la palabra de Dios..., la moda hace ley más que la verdad...; no se obedece a la Iglesia... Existe el peligro de una disgregación de la doctrina ».

Es cierto que estas frases del papa Paulo VI, tajantes e irrebatibles, nos situan frente a un peligro real, alarmante: la desintegración doctrinal, y como consequencia, la disorientación en la vita práctica. Y urge salvar la unidad de la Iglesia, que es la unidad en la fe y bajo la suprema autoridad.

La unidad no se opone a la diversidad, ni al progreso de la fe, que es el progreso teológico. La historia de la teológia y de la misma Iglesia son una prueba contundente. La Iglesia, igual a sí misma, y su doctrina teológica, una aunque multiforme, se han revestido del matiz de cada época. La unidad de la fe, lo mismo que la de magisterio o de régimen, no anula la diversidad de opinión, ni aun el pluralismo de formas, cuando todas van vivificadas por un mismo espíritu, y avanzan por un mismo camino. Somos coscientes de esto. Y aquí se basa precisamente el progreso eclesial y aun teológico, que hemos propugnado y defendido siempre, en la linea del Vaticano II. Lo contrario, el cambio de formas y de actitudes substanciales equivale a una ruptura con el pasado, a una innovación, a una nueva creación, que la subsistencia y perennidad de la Iglesia repudian y condenan.

Pero, la diversidad no puede rebasar la linea de lo simplemente accidental y accesorio. Si se trata del dogma, el progreso y la acomodación no puede ir más allá de las formulaciones, de las expresiones, que no modifican el sentido ni alteran el contenido intangible, que es obra de Dios. Atentar contra la sustancia del dogma, relativizar la verdad, o crear disgregación en la doctrina altera el sentido de la fé única y genuina (Paulo VI). Y esto, no es establecer diversidad de formas, o pluralismos, sino crear nuevas facciones, desgajar las ramas del arbol y cortar el sarmento de la vid. Y esto es rechazable y condenable, como lo ha condenado el Papa, aun a costa de ser ecumenistas en sentido conciliar; lo contrario, como el mismo Papa ha recordato en más de una ocasión, es en realidad antiecuménico y antieclesial. San Agustin condensó la verdadera actitud ecuménica, la actitud de la integración unitaria, en unas frases lapidarias: « Ego in discernendo et connectendo unum volo et unum amo. Sed, cum discerno, purgatum; cum connecto, integrum volo » *(De Ordine,* 11, 48). Si separamos sea para purgar o purificar; si unimos en la via del progreso, sea para conseguir la integración en la unidad...

* * *

El progreso teológico, llevado por el recto camino, no se opone ni a la unidad de la Iglesia, ni a pureza de doctrina, ni a las exigencias de integración. Antes, por el contrario, hay que reconocer que es una exigencia de nuestros dias y de cada época de la historia. Porque el progreso, el desarrollo, la historicidad es uno de los constituyentes del ser humano. Y allí donde pongamos historia tenemos que poner desarrolo y progreso. La

encarnación es un suceso histórico, que marca las lineas de una historia singular. La Iglesia peregrina a través de la historia; y la fe, es acontecimiento tambien que camina de la mano de la historicidad del creyente.

El desarrollo y el progreso, en el terreno doctrinal e institucional, lo promueve y alienta la misma Iglesia. El Vaticano II, por no citar más que un texto, reconoce y afirma que « Jesucristo quiere que su pueblo crezca por medio de la predicación fiel del Evangelio » *(U. Redintegratio,* n. 2), que se acepta precisamente por la fe, y se clarifica por el conocimiento teológico, que caminan precisamente a nivel de ese mismo crecimiento.

Paulo VI ha reprobado el inmovilismo, como mal funesto que empereza los espíritus. Es una tentación que acecha a los que estan en posesión de la verdad, a quienes van embarcados en la nave de salvaciòn y no se preocupan ni piensan en otra cosa; porque la nave nos va llevando al puerto final; porque la Iglesia parece que camina sin nuestro apoyo... Así ocurre que muchos cristianos no recapacitan sobre el misterio de Dios ni sobre la profundidad de nuestras verdades y de los problemas religiosos... y fácilmente sucumben ante la comodidad de vivir ajenos a las preocupaciones y a las necesidades que apremiam a la Iglesia (Paulo VI, Alocución de 7 de dic. de 1966). El no al inmovilismo lo ha dado la Iglesia de nuestros dias, con su renovación litúrgica, institucional, teológica, promovida por el Concilio. Y ese no a un inmovilismo doctrinal debe fomentarlo y favorecerlo, con el dinamismo progresivo, todo cristiano y en particular el teólogo.

Pablo VI, continuador de las preocupaciones del Concilio, ha reflejado esta actitud vital de la Iglesia que avanza hacia su meta en muchas ocasiones. Es muy significativo cuanto nos enseña en una alocución, pronunciada el dia 13 de octubre (1965), en la que determina el método de la renovación interior, convergente hacia la comunión unitaria, para evitar la disgregación « Hay otra corriente — dice — otro método para interesarse por la renovación de la Iglesia, que se ordena no a la separación o al alejamiento de su estructuración orgánica, concreta y unitaria, sino a su acercamiento, al crecimiento de su vitalidad, es decir, de su santidad y de su capacidad de hacer vivo y actual el Evangelio. Es el método de la incansable reforma, de que habla la Constitución conciliar sobre la Iglesia, para que ella *ipsam renovare non desinat,* no deje nunca de renovarse (n. 9). Este es el método que parte de la consideración de las verdades reveladas, de los valores propiamente religiosos, de la fecundidad indeficiente de las doctrinas tradicionales y que se alimenta con

el gozo de ese continuo descubrimiento » (Alocución de 13 de octubre, 1965).

Más realistas aun sus fórmulas en otra alocución, 7 de setiembre de 1966, reflejan el estado de la Iglesia actual, que vive de la fe y se renueva por la fe. « Observamos felizamente y damos gracias a Dios de corazón, porque toda la Iglesia está como fermentando. En todas partes y en todos los niveles se promueve el estudio de los decretos conciliares... » etc.

En esta renovación progresiva ocupa un lugar primario el factor doctrinal, y diríamos nosotros, el progreso de la teología. Es la doctrina la que tiene que ir abriendo el camino para la vida, informándola. Toda renovación práctica o institucional debe ir regida por unos principios, que marcan los verdaderos cauces. La fe es la sustancia de la Iglesia. Su esclarecimiento y su profundización sera la base de toda renovación sólida y consistente. El progreso teológico es por esto una exigencia del momento actual que vive el Cuerpo Místico de Cristo. Y el progreso teológico es fundamentalmente esclarecimiento de la doctrina de la fe, porque la teologia es la reflexión, ordenada, profunda, cientifica que clarifica los datos de la fe.

Podemos decir que nos encontramos empeñados en una urgencia de progreso teológico. El Papa Paulo VI, al anunciar el año de la fe, encomienda una tarea especial a los teólogos: « ayudar al magisterio de la Iglesia a defender de todo error la verdadera fe, a penetrar más profundamente en sus arcanos, todavía no explorados, a explicar rectamente sus nociones y a exponer los caminos seguros para investigarla y para divulgarla». (Alocución de 22 de febrero, 1967). El progreso y la renovación teológica vienen a formar parte de la renovacion eclesial, y vienen urgidas por unas mismas causas y con idéntica exigencia. El Vaticano II lo pide con decisión, sin lugar a reticencias, a excusas o inibicionismos.

* * *

Pero, ¿qué caminos seguir para lograr esa renovación y conseguir un verdadero progreso de la teologia? ¿qué procedimientos será preciso adoptar para que la renovación deseada y pretendida no sea frustrada, y no quede en mero intento...? La solución es compleja en la práctica, si bien en el orden de los principios está señalado el camino, determinados los métodos, marcada la dirección a cuyo amparo es preciso adelantar en la tarea de búsqueda y de esclarecimiento de la verdad.

Paulo VI — como lo habia hecho Pio XII y lo ha hecho el Vaticano II — ha insistido en mantener la obediencia y la

sumisión al magisterio eclesiástico, *norma próxima para el teólogo*, siguiendo con fidelidad y secundando sus directrices. Es verdad que la labor del teólogo debe prestar también su ayuda a la autoridad suprema y a los obispos, en el cumplimiento de su misión profética y docente en la Iglesia. Aun estan gravadas como a cincel en nuestro recuerdo las frases de la exhortación pontificia al Congreso teológico de Roma (1 de octubre, 1966), como grito patético de quien pide auxilio en una extrema necesidad: « Opem nobis, quaesumus, ferre ne gravémini in catholica veritate sustinenda defendendaque... Multum enim de ope vestra confidimus » (AAS., 58, 1966, 896). Pero, aun esta labor, que podría entenderse como previa, no puede caminar al margen de las lineas marcadas por el mismo magisterio eclesiástico.

El mismo Pontífice, en más de una ocasión, ha aludido al *método* teológico, repudiando todo procedimiento que induce a un cambio sustancial en los conceptos y en las verdades de fe. Rechaza el método puramente historicista, aun a pesar de que toda la doctrina revelada se encuadre en una historia de salvación. Pero, esta historia tiene por agente principal a Dios mismo que se revela y salva al hombre; y es una historia que no cambia totalmente, ni está sometida en su integridad, ni en sus elementos esenciales a la variabilidad de los tiempos: la gracia, las virtudes, la Iglesia misma, la esencia de los sacramentos, Dios en sí, transcienden la temporalidad... De ahí que Paulo VI rechace la actitud de algunos teólogos y cristianos de hoy, que modelan su pensamiento sobre la historia, que sigue siendo tiempo, que muda y pasa, afirmando atrevidamente que lo que hoy parece verdadero, quizá mañana cambiará... Es el relativismo histórico, que se ha infiltrado en el recinto de la teológia, que absorbe a muchos espiritus, y « que asoma a veces en reuniones de studiosos de cuestiones religiosas y los aparta — insensible, pero gravemente — de la fe genuina de Cristo y de la Iglesia » (Paulo VI, Alocución del 24 de noviembre, 1965. Lo mismo afirmó en otra alocución de 7 de setiembre, de 1966).

Es incuestionable y es forzoso admitir, que existen *verdades inmutables* en el depósito de la revelación, que no estan sometidas a los cambios del tiempo. Tambien Paulo VI ha llamado la atención sobre la importancia de este postulado básico, con marcada insistencia. En el discurso de 22 de febrero de 1967, proclamación del año de la fe, no oculta sus deseos de contribuir a confirmar la fe de los cristianos, de fomentar los estudios sobre el depósito de la revelación, pero siempre: *eodem sensu eademque sententia* (AAS., 59, 1967, 199). Y no puede ser de otro modo; lo pide así la inmutabilidad de Dios, lo axige así la unidad de la Iglesia, que transciende la historia; lo postula la incorrup-

tibilidad de las realidades sobrenaturales, que dan vida a la misma Iglesia; lo exige finalmente la unicidad del designio salvífico de Dios y de la unicidad del misterio salvador de la encarnación.

Las consecuencias a deducir de aquí son múltiples y fundamentales. El progreso teológico, lo mismo que el movimiento ecuménico y el acercamiento de los cristianos a otras instituciones, no puede ser con el riesgo de alterar el depósito de la revelación. La adaptación de los dogmas a la cultura moderna no puede hacerse con detrimento de su inmutabilidad. Quien adopte una postura relativista, o quien ceje en su intento de mantener la verdad, una e inalterable, se situa de frente a la postura del Concilio Vaticano II, de frente a la enseñanza del magisterio eclesiástico, que vela por conservar el depósito de la revelación. En conclusión, adopta una postura anticonciliar. Pablo VI lo ha recordado con especialidad, condenando esas críticas revulsivas sobre la historia y la estructura de la Iglesia, y esos intentos de revisar de manera radical toda su acción apostólica y su presencia en el mundo; porque de esas actitudes no puede sacar la Iglesia esas formas nuevas a las que tiende el *aggiornamento* conciliar; porque por ese procedimiento la Iglesia terminaria por asemejarse a ese mundo, que cambia y se modifica, cuando lo que espera de ella es precisamente un rayo de su *luz* y el vigor de su *sal* (Alocución del 5 de agosto de 1965).

* * *

Las severas advertencias de la enciclica *Ecclesiam suam* sobre este particular, y sobre la exigencia de mantener inalterable el sentido de la fe, deben hacer reflexionar seriamente a los teólogos. La fe, como la Iglesia, no cambian, no se modifican en su estruturas internas. « La verdad de la Iglesia — dice el Papa, confirmandonos en nombre del Maestro divino — es firme y segura, es espejo exacto, aunque nos resulte enigmático, de realidades objetivas y saludables. El tiempo no cambia ni deforma esa verdad. Si acaso la verifica y la profundiza. La historia no lo corrode ni la consume; no la cambia ni el significado ni el valor. Si acaso, la desarrolla y la aplica sabiamente a circunstancias que han cambiado... » (Alocución del 27 de octubre 1965).

A esto viene a reducirse el progreso teológico. Al desarrollo y a la aplicación de la doctrina de la fe, de las verdades reveladas a las nuevas circunstancias y situaciones de la Iglesia, en sí misma y en su relación con el mundo, sin alterar su sentido esencial, ni corroder su valor. El evangelio fue sal y fermento

que transformó al mundo; no fué el mundo el que transformó al Evangelio.

Las leyes de la adaptación deben partir del principio básico de la inalterabilidad de la verdad. En última instancia, los elementos sometidos a cambio y a revisión son las formulaciones que no alteran el sentido de las realidades, las estruturas lógicas de la verdad, los métodos que no atentan contra la substancia de los hechos.

* * *

Es cierto que el Espíritu Santo en cada época asiste e inspira a la Iglesia, segun sus exigencias. Pero, esto no debe hacernos pensar en crear una nueva teologia, distinta de la enseñanza tradicional. La teologia no se crea con el tiempo; solo se renueva. La situación del creyente, en substancia, es la misma en todos los tiempos y debe serlo, a pesar que de que viva y actue en climas distintos. No me parece muy objetiva la descripción que a este propósito hace E. Schillebeeckx, y que está expuesta a equívocos y a un relativismo peligroso (E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi,* en *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* Les Ed. du Cerf, Paris, 1967, pp. 134-137).

Nos encontramos ante dos postulados básicos: por una parte la inmutabilidad de la verdad, la incorruptibilidad del depósito de la revelación. Por otra parte, el progreso teológico, la necesidad de aplicación a circunstancias que van cambiando.

En el marco de una teologia unitaria, esencialmente una, cada época debe construir su teologia. La generación que no es capaz de realizar esta tarea, vive una fe lánguida, empobrecida. Cada época en la historia de la Iglesia presenta unas características y vive condicionada por unas circunstancias distintas. Es preciso que la luz del Evangelio y el resplandor de la fe se extienda a ellas y las ilumine, a cada una segun sus propias exigencias; pero, no sometiendo la fe a las circustancias, sino haciendo que su luz las transforme y vivifique.

El progreso teológico presenterá una novedad en cada época de la historia de la Iglesia. La vitalidad de la fe eclesial se manifestará precisamente en esto: en que sepa encontrar su expresión en cada momento y ante cada individuo. Para esto, no puede perder su vitalidad interna, que le viene precisamente de ser palabrar de Dios, no opinión, ni teoría del hombre.

* * *

Solo en esta inmutabilidad de la fe la Iglesia y los cristianos pueden realizar su encuentro con Cristo y su conexión vital con el pasado. Lo afirmó Paulo VI, en una alocución, que vino a reafirmar sus propósito con la proclamación del año de la fe. « Adhiriendonos a la fe que la Iglesia nos propone nos ponemos en comunicación directa con los apostoles... y mediante ellos con Cristo, nuestro primer y único maestro, seguimos su escuela, anulamos la distancia de los siglos que de ellos nos separan y hacemos del momento presente una historia viviente, la historia siempre igual a sí misma de la Iglesia mediante la actución, idéntica y original al mismo tiempo, de la misma fe en una inmutable y siempre radiante verdad revelada. Solo la Iglesia puede escribir, leer, vivir su historia así, dejando que la fuga de los siglos mida su duración y que la estabilidad en lo eterno defina su perenne identidad » (Alocución de 1 de marzo, 1967).

CONCLUSION

Esta es nuestra conclusión: la Iglesia, en cada época de su historia, siguiendo una recta horizontal, fiel siempre a la palabra del Señor, idéntica a sí misma, vive una misma fe y una teologia que se renueva, como el agua qua brota de un manantial. Su progreso no se detiene; pero, tampoco se modifica su estructura interna. Adoptando matices distintos, permanece invariable; y aceptando cambios en las formulaciones, incluso urgiendolos e imponiendolos, profesa siempre una misma verdad; porque el término del acto de fe (o del conocimiento sobrenatural) no es la formulación gramatical, frágil y mudable, sino su contenido; la verdad misma, Dios.

El progreso teológico viene exigido por la vitalidad misma y la juventud perenne de la fe, que busca nuevas expresiones en cada nueva época de la historia de la Iglesia. Pero, deja de serlo, convirtiendose en ciencia humana y en opinión infructuosa, desde el momento que quiebra su unión con el pasado, con el depósito de la revelación inalterable. Una hechura de creación nueva no puede recorger ni contener la fe de la Iglesia. Ahí está precisamente el secreto del éxito y de la verdadera renovación conciliar. La fe ha de ser vivencia de hoy, sin romper su unidad con el pasado.

NOTE

La liturgia nell'esperienza spirituale cristiana.

Nel rinnovamento della liturgia sembra finora essere stato ignorato il còmpito pur pastoralmente rilevante, che è sempre stato proprio di essa, di guidare gli uomini che la celebrano ad autentiche esperienze della realtà cristiana. Ciò è tanto più sorprendente, quanto più i nostri contemporanei parlano del tempo presente come di un « tempo delle esperienze » in tutti i campi, e soprattutto là dove finora non si stimava possibile « sperimentare ». In vista di questi fatti stupefacenti e delle esperienze loro corrispondenti, si leva di nuovo alta e chiara la domanda: quali esperienze può fornire il cristianesimo, in particolare nella sua liturgia?

Per rispondere esattamente a ciò, non può in alcun caso bastare l'accennare a esperienze spirituali occasionate dalla liturgia, che senza dubbio esistono e che vanno anch'esse prese in considerazione. L'intenzione di tale domanda, in corrispondenza con l'intero indirizzo e spirito della umanità odierna, sollecita una visione totale delle esperienze sociali e terrene attraverso la liturgia.

Queste occupano pertanto il primo posto nella seguente esposizione, che soprattutto desidera risalti chiaramente il carattere umano di queste esperienze nel campo terreno e sociale, senza che per questo sia diminuita la loro natura cristiana. In secondo luogo si devono ricordare quelle esperienze che sono strettamente connesse con le pratiche della liturgia e, perciò, restano quasi sempre inosservate, giacché si comprendono, per così dire, da sole. In terzo luogo, rimangono da ordinare i tipi di esperienze già menzionate, cioè quelle non concomitanti ma conseguenti all'azione liturgica, in modo tale che venga fatto convenientemente risaltare il loro rapporto con i due primi gruppi.

E' chiaro che su questo piano è difficile mirare alla compiutezza. Basta in alcune caratteristiche testimonianze della liturgia romana, sostenute da testimonianze tratte dal *Sacramentarium veronense* (1), per richiamare la continuità della liturgia occidentale. Ciò che qui è scritto, è visto come un incitamento alla teologia della liturgia, alla devozione e alla pastorale liturgiche.

---

(1) Ed. Cunib. Mohlberg. Romae 1956 (= Sacr Veron). Deriva dalla metà del 6° secolo ed è quasi identico a quello chiamato erroneamente in Migne: Sacram. Leonianum. PL 55, 21-156.

ESPERIENZE RELATIVE AL MONDO E ALLA SOCIETA'

Il gruppo più importante, per il tempo attuale, di esperienze umane e cristiane, che possono e debbono essere conseguite tramite la liturgia, si esercita nell'intero àmbito umano, che, in breve, si può designare come lo spazio sociale e mondano. Queste esperienze, a differenza di altre, non ottengono un nome proprio nella liturgia, ma in cambio sono impetrate più continuamente e diffusamente. Così in due caratteristiche orazioni del messale romano. L'una di esse ha il testo seguente: « Dio, protettore di coloro che credono in te, senza di cui nulla è efficace e nulla è santo, moltiplica su di noi la tua misericordia, affinché, sotto la tua guida e direzione, noi passiamo attraverso i beni temporali in modo tale da non perdere quelli eterni » (2).

L'altra tuttavia recita così: « Dio, che (pur) rendi d'una sola volontà i (diversi) spiriti dei fedeli, concedi al tuo popolo di amare ciò che tu imponi, di vedere ciò che tu prometti, affinché i nostri cuori, in mezzo al mondo mutevole, aderiscano là ove sono le vere gioie » (3).

Nella stessa direzione si muove un singolare prefazio del *Sacramentarium* di Verona nella festa dell'ascensione del Signore. In esso vengono respinte tutte le sconvenienti e illecite gioie ed esperienze nel campo mondano e interumano, ma in compenso viene fortemente rilevata la sorgente della forza dei cuori cristiani: così si apre la via a tutte le esperienze legittime e permesse in entrambi i campi: « In verità è meritorio, che tu ti degni di penetrare il nostro animo, affinché non ci sia impossibile, poiché legati a sensazioni terrene, di elevare i nostri sguardi al cielo; affinché non avvenga che noi, perché occupati in bassi piaceri, non possiamo rivolgere il nostro spirito là dove è salito il nostro Redentore; affinché noi, vagando su tracce diaboliche, non ci ritiriamo dalla comunione con Cristo, poiché nessuno, che non abbia prima calpestato le sciagurate pretese del tiranno, può gioire della sublimità del grande e vero re. Attraverso . . . » (4).

L'aspetto umano, sociale, terreno delle esperienze indicate nelle precedenti preghiere si dimostra oggi, ad un'analisi ravvicinata, come molto attuale. La situazione concreta dei fedeli è, da un punto di vista generale, quella di persone che per fede speranza e amore sono sulla via eterna della dimora. Questo cammino passa attraverso il non sempre facile adempimento dei loro doveri professionali, fra mezzo al loro prossimo e a quello che biblicamente noi chiamiamo mondo. Se anche per gli uni questo adempimento professionale può risultare da serene e profonde esperienze della salvezza, ciò non si può dire di tutti. Presso i più lo svolgimento del proprio còmpito sociale è pieno di svariate e molteplici esperienze e sentimenti, che sono tutt'altro che conformi alla via di salvezza. Ciò porta in moltissimi a stati di comportamento e ansietà

(2) Miss. rom, Or. dom. III p. Pentec.
(3) Miss. rom, Or. dom. IV p. Pascha.
(4) Sacr. veron, n. 182 . Pl 55, 38 A-B.

schizoidi, in tutti ad una vita cristiana assai compressa. A ciò si aggiunge che oggi l'intero popolo cristiano è esposto alla pericolosa tentazione di abbandonarsi acriticamente, nonostante il pathos scientifico-razionale in tutti i campi, alle innumerevoli possibilità di esperienze emozionali illegittime e contrastanti col cammino della salvezza. Proprio la continua sovralimentazione del razionale provoca per contrasto sete di tutte le emozioni possibili sino all'esaurimento. Sussiste così talvolta un desiderio vivo di una più armoniosa vita umana, ma raramente ci si sottopone allo sforzo di una calma riflessione.

Il volto cristiano delle preghiere sopra citate manifesta l'intenzione della liturgia, la quale mira integralmente e concretamente agli uomini per santificarli, curandoli volta a volta conformemente alla via di salvezza, affinché essi possano manifestare coi fatti, facilmente e con trasporto, il loro essere cristiani nella loro vita terrena e sociale e abbandonarsi senza tensione e timore alle esigenze e alle emozioni sensibili permesse e lecite. Per divenire partecipi di questa benedizione della liturgia, non basta affatto il praticarla di tempo in tempo in modo puramente umano, poiché questi effetti non si verificano automaticamente né, per così dire, da soli. Occorre piuttosto prepararsi a ciò costantemente e con paziente attesa, sia attraverso la giusta celebrazione della liturgia, sia attraverso una disposizione spirituale al dono che si invoca. Di ciò deve trattare la pastorale liturgica.

ESPERIENZE CHE HANNO A OGGETTO L'AZIONE LITURGICA

Questo secondo gruppo di esperienze cristiane è molto esteso e, quindi, non facile da abbracciare né da ordinare. Per adesso può bastare il raccoglierlo in tre sottogruppi. Il primo di essi comprende quelle esperienze cristiane, che sono immediatamente connesse con le preghiere della liturgia da recitare ad alta voce, e in parte anche con le sue letture, specie quando contengono preghiere di Gesù, di un apostolo, di un profeta del vecchio Testamento, o di altri. La singolarità di queste esperienze consiste soprattutto nel fatto che esse sono compiute in modo del tutto inconsapevole e perciò rimangono, per così dire, inosservate. Esse sono connesse alla allocuzione a Dio nelle singole preghiere, ed anche agli eventi salvifici menzionati in queste preghiere. Tre preghiere possono spiegare ciò. Esse saranno menzionate più tardi in un altro contesto. La preghiera di pentecoste allo Spirito Santo suona: « Dio, tu hai ammaestrato i cuori dei fedeli attraverso l'illuminazione dello Spirito Santo: facci gustare (sapere) nello stesso Spirito ciò che è bene e concedici di rallegrarci sempre del suo conforto » (5). Una preghiera sulle offerte nel tempo della passione ha il seguente testo: « Signore, noi ti porgiamo queste offerte, affinché diventino sacrificio; come tale possano esse in questo tempo essere un segno di consolazione, perché non dubitiamo delle

(5) Miss rom, Or. Pentec.

eterne promesse » (6). La preghiera per la comunione del 20 ottobre così recita: « Signore, allietàti dalle gioie che ci concedono il tuo prezioso corpo e il tuo prezioso sangue, imploriamo devoti la tua clemenza affinché grazie ai meriti e all'esempio del tuo santo confessore Giovanni (Canzio) cerchiamo di eguagliare la sua carità per diventare (così) partecipi del suo splendore » (7). Con l'invocazione: « Dio » o anche « Signore », i celebranti liturgici e i fedeli nella loro concreta situazione si mettono in comunicazione col Dio della loro salvezza. Il loro sguardo a Dio è collegato allo stesso tempo con lo sguardo a se stessi come persone soggette a peccare e bisognose di salvezza. Così essi si sentono quali veramente sono dinnanzi a Dio, e sentono Dio quale donatore della loro salvezza; sperimentano Dio e se stessi in quello stato di unione che sulla terra è possibile.

All'invocazione segue la menzione di un determinato evento salvifico lontano nel tempo della *historia salutis* come nella festa della pentecoste: « Tu hai istruito i cuori dei credenti attraverso l'illuminazione dello Spirito Santo », o il ricordo della contemporaneità storico-salvifica, come in quella preghiera di offertorio: « Il sacrificio (della eucaristia) è un segno di consolazione in questo tempo » (possa essere ora così anche per noi), o anche la memoria di un immediato antefatto storico-salvifico, come in quella preghiera di comunione: « Il corpo e il sangue di Cristo procurano gioie, che rallegrano » (queste ci hai tu dunque concesso). La notificazione liturgica di questi o di altri avvenimenti salvifici rappresenta l'esaltante riconoscimento di essi quali azioni salutifere di Dio. Essa motiva con un tale riconoscimento le preghiere espresse nelle orazioni liturgiche. Vale a dire che essa porta sempre singolarmente gli atti salutiferi di Dio davanti alla capacità di esperienza religiosa dell'anima, sulla quale l'atto salvifico fa una viva impressione, così che gli uomini nella liturgia esperimentano la salvezza in modo vivo ed efficace. Questa esperienza offre loro motivi per il retto agire e per un'orazione autentica: l'esaltante riconoscimento della corrispondente azione salvifica di Dio non avviene staccato dalla considerazione del Dio della salvezza e contemporaneamente dalla propria miseria e indigenza, che da se stessa spinge alla preghiera e la determina. Da ciò il partecipante all'azione liturgica apprende il proprio attuale riferimento al Dio della nostra salvezza, anche se sta davanti a questo Dio come peccatore e quindi bisognoso di grazia: sente Dio come la onniponente e misericrodiosa persona che sola ha il potere di operare la sua salvezza, alla quale egli si dedica pregando, o forse anche, a tempo debito, tacendo.

Con le preghiere di Gesù, dell'uno o dell'altro apostolo o profeta nel vecchio Testamento, o anche di altri uomini nel vecchio e nel nuovo Testamento, che sono dirette all'ascolto attraverso letture (epistole e Vangeli), le cose stanno diversamente. Occorre qui prescindere completamente dai Salmi e dal loro uso liturgico. Di regola queste preghiere sorprendono per l'ampiezza di visione con cui esse vengono espresse. Ma è più importante che attraverso di esse si apprenda la molteplice re-

(6) Miss. rom, Secr fer III p. Dom 1 Pass.

(7) Miss. rom, Postcom Joan. Cantii (20 oct.).

ligiosità delle persone nella storia della salvezza. L'inquadramento di Gesù Cristo fra le rimanenti persone si effettua non su un piano ontologico, ma in conformità alla sua manifestazione storica (Phil 2, 5 segg.; Hb 2, 11-14; 4, 15).

Il secondo sottogruppo delle esperienze cristiane, che sono immediatamente collegate con pratiche liturgiche, comprende quelle esperienze che vengono fatte tramite il retto ascolto della predicazione e la feconda recezione dei sacramenti. Bisogna perciò porre in primo luogo l'accento sulla predicazione e sul suo retto ascolto. Per predicazione si intende qui soltanto quella che è contenuta in preghiere liturgiche, non quella che nell'ufficio divino è di regola posta dopo il Vangelo. Da questa bisogna qui interamente prescindere. Le parole delle orazioni liturgiche, le quali notificano determinati eventi salvifici, come. « Tu ci hai tramandato, sotto (sub) la specie del mirabile sacramento, la memoria della tua passione » (8), oppure: « Tu hai istruito i cuori dei credenti attraverso l'illuminazione dello Spirito Santo » (9), o anche altre, sono tanto professioni laudative degli atti salvifici di Dio che ci sono stati manifestati, quanto anche predicazioni degli stessi. E ciò sotto un duplice aspetto: in primo luogo, esse si rivolgono ai cristiani in assemblea per invitarli ad un retto ascolto e suscitare la loro adesione e approvazione, cioè il loro credente « sì » agli annunciati atti salvifici di Dio e, tramite ciò, la comunione fra di loro. In tal modo essi pervengono tutti anche a un comune sentire. Sotto il secondo aspetto la predicazione è orientata al fine che le stesse azioni salvifiche di Dio, pur essendo già conosciute e credute, siano di nuovo richiamate alla memoria, per essere, attraverso un giusto ascolto, credute ancor più vivamente di prima, e perché diano adito e motivo a nuova preghiera ed esperienza di preghiera. Un richiamo può cercare di rendere più comprensibile quanto già detto: la predicazione, per sussistere come testimonianza efficace, richiede ogni volta una retta audizione.

Per i sacramenti vale corrispondentemente che se si vuole che siano efficaci, la loro somministrazione esige necessariamente la retta recezione. Questa tuttavia richiede dal cristiano adulto il giusto ascolto delle parole del rito, diverse per ogni sacramento. Tali parole sono, insieme con l'azione sacramentale corrispondente, l'annuncio degli eventi salvifici che toccano, tramite i sacramenti, le singole persone, sia nel battesimo: « Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo », che nella penitenza: « Io ti assolvo dai tuoi peccati nel nome, eccetera ».

Finora le esperienze interiori del cristiano da noi trattate proprio perché correlate a un elemento sacramentale oggettivo che trascende l'esperienza e la coscienza sono state piuttosto trascurate. Ciò si è verificato per l'esperienza dell'invocazione a Dio in preghiere liturgiche, per quella della confessione, per l'esperienza dell'ascolto della predicazione nelle orazioni e nei sacramenti e per l'esperienza della recezione di questi ultimi. Da dove deriva ciò? La particolarità delle sunnominate esperienze consi-

(8) Miss. rom, Or. corp. Dom.

(9) Cfr. Nota 5.

ste nel fatto che esse sono immediatamente collegate con le pratiche e le celebrazioni liturgiche corrispondenti. Si potrebbe essere tentati di farle coincidere con queste (10), ma il risultato sarebbe sostanzialmente lo stesso. In entrambe le interpretazioni rimarrebbe da osservare che quelle esperienze, come le celebrazioni e le partecipazioni cultuali, resterebbero sempre esteriori. A loro corrispondono, dal punto di vista della fede, determinate conoscenze sperimentali interne, non soltanto quelle del dono salvifico di Cristo e dello Spirito Santo elargito attraverso la predica e l'ascolto autentico di esse, o attraverso l'amministrazione dei sacramenti e la loro debita recezione, ma anche quella del dono salvifico connesso all'insieme degli atti del culto di Dio. Cristo nello Spirito Santo ha costituito e reso efficace la loro stretta connessione: pertanto l'intera liturgia va considerata e giudicata sia come elargizione salvifica attraverso la predicazione e i sacramenti, sia come culto cristiano di Dio; proprio come ha rilevato il concilio (11) e come va annunciato universalmente. Nel culto liturgico naturalmente l'offerta sacramentale dell'eucaristia quale sacrificio e la sua accoglienza salutare hanno la precedenza su tutto, a motivo della presenza sacramentale di Cristo in essa.

Resta ancora da aggiungere il terzo sottogruppo di esperienze cristiane, la cui caratteristica è da ravvisare nel fatto che esse seguono immediatamente al dono salvifico, al culto cristiano della liturgia a Dio, e consistono integralmente in azioni interne delle persone celebranti la liturgia (12).

Ci si riferisce soprattutto, in relazione alla parola annunciata, alla esperienza di una fede più viva, di una più fiduciosa speranza per il progresso umano e quella di un più profondo e sincero timor di Dio. E, in relazione alla recezione dei sacramenti, ci si riferisce all'adorazione in spirito e in verità, al ringraziamento attraverso Cristo nostro Signore e alla preghiera autentica per sé e per gli altri. Queste esperienze interiori appaiono quali esperienze interiori connesse al culto liturgico. Si potrebbe mettere in dubbio che i tre sottogruppi di esperienze cristiane siano oggetto di autentica attenzione e riflessione. Ciò risulta sicuramente vero per taluni ecclesiastici e per taluni fedeli. Tuttavia una esperienza quasi quarantennale sembra testimoniare che la maggioranza tiene conto esplicitamente della propria salvezza personale e delle sue condizioni ed esigenze e osserva del pari esplicitamente il culto cristiano di Dio e dei santi nella liturgia, mentre pensa solo implicitamente alla elargizione salvifica attraverso la predicazione e i sacramenti. Che con essi siano strettamente collegate varie esperienze spirituali che rendono migliore e più dolce la condotta cristiana della vita, sembra sia stato finora ampiamente ignorato dal popolo di Dio e dai suoi predicatori. Questo è uno dei molti

(10) Cfr. Tom. di Aq., STh 1-11 112, 5 ad 5. Egli chiama ogni celebrazione e partecipazione liturgica « exhibitio operis ».

(11) Cfr. i seguenti articoli della costituzione liturgica: 5-6 . 33 . 59 . 61 . -2 . 12 . 33 . 47 . 49.

(12) Il caso, in cui le stesse esperienze possano, per qualsiasi ragionevole motivo, essere ugualmente fatte, in celebrazioni solo intenzionali della liturgia, cioè senza il procedimento liturgico, non è qui contemplato.

motivi per cui da una parte si assume in genere un atteggiamento scettico di fronte alla liturgia, dall'altra non si crede veramente alla necessità del suo rinnovamento. Perciò vi è ancora molto da fare in materia di teologia e di pastorale della liturgia per poter giungere, in un primo tempo, ad una reale devozione liturgica e procedere, quindi, in modo lento e costante al suo rinnovamento.

ESPERIENZE SPIRITUALI CUI LA PREGHIERA CONDUCE

Non come cose superflue, ma come cose rispondenti ad un vero bisogno dei cristiani, si impetrano nella liturgia autentiche esperienze spirituali. In una parte delle preghiere che le contengono, è addirittura adoperata la espressione « sperimentare »; in un'altra essa viene annunciata implicitamente. Ovviamente di entrambe queste formule può essere presentata solo una piccola scelta. Inoltre alcune delle esperienze spirituali abbisognano, per la nostra odierna comprensione, di un determinato commento o spiegazione. Questa è per lo più tratta dal più vecchio messale della Chiesa occidentale, dal già menzionato *Sacramentarium Veronense* (13).

La preghiera eucaristica suona: « Dio, tu ci hai col (sub) mirabile sacramento tramandato la memoria della tua passione: lasciaci, ti preghiamo, venerare i sacri misteri del tuo corpo e sangue in modo tale che noi sentiamo (sentiamus) costantemente in noi il frutto della tua redenzione » (14). In questa orazione l'espressione « il frutto della tua redenzione » appare bisognosa di spiegazione.

Essa ottiene tramite il *Sacramentario* di Verona una buona delucidazione: « Per il tuo popolo, Signore, sia la partecipazione al tuo sublime sacramento una durevole protezione contro la caduta in peccati carnali, sia a lui libertà attraverso la gioia spirituale, sia per lui piena dedizione e subordinazione sotto la tua magnificenza, in modo che esso attenda costantemente, e riceva in sovrabbondanza la redenzione del corpo e dello spirito » (15). Pure un'altra orazione è affine a questa nello stesso *Sacramentario*: « Riempici, o Signore, con la grazia del tuo santo dono e ciò che noi amorosamente tocchiamo nel godimento corporeo, fa che lo proviamo ancor più amorosamente nello spirito » (16). Al frutto della redenzione appartiene anche la purificazione dagli errori pratici della vita: « Signore, i sacramenti, che abbiamo ricevuti, possano purificarci da ogni errore e infondere nel nostro spirito l'amoroso godimento della tua intimità » (17). Il messale romano sembra porre un certo accento sulla gioia tramite il ricevimento dell'eucaristia, quale frutto della redenzione: « Signore, inebriati dalle gioie che ci offrono il tuo prezioso corpo e il tuo prezioso sangue, imploriamo la tua benevolenza per potere, attraverso il

(13) Cfr. Nota 1.
(14) Miss. rom, Or. corp. Dom.
(15) Sacr. veron, n. 1305 . Pl 55, 154 B.
(16) Sacr. veron, n. 472 . Pl 55, 69 C.
(17) Sacr. veron, n. 1055 . Pl 55, 125 C.

merito e l'esempio del tuo santo confessore Giovanni (Canzio), emulare il suo amore per il prossimo e diventare (così) partecipi della sua magnificenza » (18).

La preghiera pentecostale della liturgia romana ha il seguente tenore verbale: « Dio, tu hai ammaestrato i cuori dei fedeli attraverso l'illuminazione dello Spirito Santo: fa che, nello stesso Spirito, noi assaporiamo (sapere) ciò che è giusto e che ci rallegriamo sempre della sua consolazione » (19). In questa preghiera l'espressione « sapore del giusto » abbisogna di una spiegazione. Non di rado i cristiani prendono alla leggera il fatto di trovare in se stessi ed anche in altri uno spiccato gusto per il profano, il mondano nel senso della Bibbia e direttamente il peccaminoso, poiché questo, come essi stessi riconoscono, è di loro gradimento. Vi è però anche il « gusto » spirituale. Per ottenerlo il popolo di Dio prega lo Spirito Santo nella liturgia. Vi è il « gusto della grazia », come mostra il *Sacramentario* di Verona: « Ricolmi del sapore della tua grazia e rifocillati alla dolce tavola celeste, noi ti ringraziamo » (20). Anche la espressione « consolazione » nella stessa orazione pentecostale sembra richiedere una spiegazione. In questa preghiera essa viene attribuita allo Spirito Santo, in un' altra orazione all' eucaristia: « Ti porgiamo, o Signore, queste offerte sacrificali, perché esse divengano un sacrificio; come tali possano essere in questo tempo un segno di consolazione, perché noi non dubitiamo delle eterne promesse » (21).

In una prefazione del *Sacramentario* di Verona la « consolazione » è semplicemente attribuita a Dio e designata come « offerte della tua consolazione »: « In verità è degno: tu, che da solo crei il grande e meraviglioso evento, e che non solo contraccambi ciò che noi meritiamo per i nostri peccati, ma per giunta senza nostro merito ci offri i doni del tuo conforto per incitarci alla venerazione del tuo nome tramite il dono della tua generosità più che per spingerci a farlo attraverso una meritata correzione, in quanto per clemenza usi indulgenza, affinché dal timore dei servi sorga l'amore dei figli. Attraverso... » (22).

Alle esperienze cristiane nella liturgia, appartiene anche quella dell' adempimento di intercessioni richieste a Maria. Una preghiera mariana nel messale romano ha il seguente tenore: « Dio hai riserbato al genere umano il privilegio dell'eterna salute (con ciò), che la santa Vergine divenne madre (di Gesù): concedici, ti preghiamo, di provare per noi la sua intercessione attraverso la quale divenimmo degni di accogliere il creatore della vita, il nostro Signore..... » (23). Questa esperienza è anche il contenuto di preghiere rivolte ad altri santi, come Paolo, Anastasia, Agnese ed altri. Essa non ha bisogno di ulteriore interpretazione per essere chiarita.

Questa selezione di testi indicanti esperienze di carattere assai diverso

(18) Miss. rom, Postcom Joan Cantii (20 oct.).
(19) Miss. rom, Or Pentec.
(20) Sacr. veron, n. 761. Pl 55, 96 A.
(21) Miss. rom, Sacr. fer. III p. Dom. 1 pass.
(22) Sacr. veron, n. 1099. Pl 55, 128 D 129 A.
(23) Miss. rom, Or. B Mariae in Sabb. temp. nat. Dom.

te in forse una opinione molto diffusa, che ritiene che le esperienze tiane nella liturgia consistano per lo più solo nella consolazione ed atti di fede intensa. Inoltre esse si tengono lontane da qualsiasi ottimo liturgico, che troppo facilmente inclina ad ammettere che le prere liturgiche otterrebbero maggiore esaudimento di quelle personali. sperienza pastorale dimostra il contrario. Non può infatti andar bene imenti, poiché certo non tutti coloro che pregano liturgicamente sono le condizioni di spirito adatte ad una retta orazione. Causa di ciò è condizione del popolo di Dio, nel quale si trovano persone di differente posizione morale. Anche qualora tutti si trovassero in uno stato di ıtità, sarebbe sconveniente al saggio ordinamento divino il concedere o stesso modo a tutti quanti da essi impetrato.

Possiamo concludere accennando alla relazione interna delle espenze cristiane ricordate, affinché ci si avveda più facilmente del loro nificato. Se infatti si parte dall'innegabile dato di fatto che, ieri come gi, la liturgia riguarda i cristiani nella loro integrale realtà umana e lla loro situazione storico-salvifica, come uomini caduti e in pari tempo denti, diventa comprensibile come da una parte essa salvi e santifichi, dalltra renda allo stesso tempo possibile ai fedeli di celebrare e di partecipare culto cristiano. Quindi essa offre tanto esperienze di giustificazione ıanto esperienze di culto. Le esperienze da compiersi sul piano della cietà e del mondo vanno considerate quali esperienze della salvezza, che rvono soprattutto all'adempimento della propria vocazione sociale e civile, n lieta e impavida fede, con irremovibile speranza, con generoso amore pazienza in autentica gioia spirituale e sensibile. Molto vicine ad esse no le esperienze spirituali nominate in terzo luogo. Da una parte esse onano la letizia cristiana nel tempo del pellegrinaggio, affinché possibilente tutti i cristiani passino attraverso ciò che è terreno, attraverso sofrenze e pericoli, con passo leggero e sciolto. D'altra parte le esperienze pirituali contribuiscono non poco a penetrare, e con ciò a spiritualizzare, e molteplici esperienze di culto. Le esperienze che si compiono nelle celerazioni liturgiche e nella partecipazione ad esse costituiscono un caso ıarticolare.

Nessun vero cristiano può vivere senza il giusto culto di Dio, ma aramente vuole penetrarvi in pienezza. La preghiera del *Sacramentario* di Verona è perciò pienamente giustificata: « Signore, il tuo popolo, che è purificato tramite i sacramenti celesti, possa comprendere ciò che esperimenta, possa nei suoi costumi appropriarsi di ciò che ha assaporato, possa ottenere attraverso la tua pietà ciò che ha rettamente impetrato » (24). Più sopra sono stati menzionati le sofferenze e i pericoli sul cammino pellegrinale dei cristiani, poiché questi nella realtà della vita stanno proprio nel mezzo del sentiero. Proprio contro entrambi questi mali la liturgia offre l'intercessione di Maria e di molti altri santi. Raramente un cristiano non avrà qualche volta provato le esperienze dell'adempimento di queste intercessioni.

DOMINICUS KOSTER

(tradotto dal tedesco)

(24) Sacr. veron, n. 1068, Pl 55, 126 C.

*Il padre Monsegù pone a profitto la sistemazione di Duns Scoto per chiarire i termini del presente dibattito sulla natura della teologia. Il principio che le forme della conoscenza razionale non siano semplicemente contenute in modo definitivo dall'*organon *aristotelico troverà oggi crescenti consensi: e questa è una delle ragioni dell'attualità di Scoto. La scienza moderna insiste sul ruolo della ipotesi e della verifica, cioè sul ruolo prefiguratore della conoscenza e su quello confermante dell'esperienza. E' già stato sostenuto che qualcosa di questo metodo potrebbe aver luogo in teologia: e anche qui la tesi sul carattere affettivo e vitale, sperimentale e pratico che Scoto eredita da una lunga tradizione (tra cui lo stesso maestro di Tommaso, Alberto Magno) potrebbe trovare una nuova ragione di attualità, riconducendo la teologia a quel rapporto con la* experientia Dei *che era la caratteristica della teologia monastica in rapporto a quella scolastica, per usare la terminologia divulgata da Dom Leclerc.*

*Il padre Monsegù mantiene il concetto di una struttura della teologia rigorosamente deduttiva, non facendo riferimento a recenti tentativi che hanno cercato di ricondurre soprattutto all'*analogia fidei *i princìpi di conduzione del procedimento teologico: né trattando i rapporti tra deduzione e analisi del significato di un dogma, che furono al centro della disputa tra il padre Garrigou Lagrange e il padre Marin Sola, in quello che sembra quasi un altro « eone » della teologia.*

La tesi scotista dell'univocità dell'ente è soggetta, com'è noto, a radicali contestazioni: ma il pensiero di Duns Scoto è per molti aspetti un termine e un'occasione di dialogo tra le teologie e persino del dialogo ecumenico, e il padre Monsegù lo pone in un quadro utile e non aprioristico (n.d.r.).

La natura della teologia.

La teologia è di moda. Sembra una menzogna, in un'epoca in cui tanto spicca la tecnica e in cui l'economia costituisce il nerbo e il motore del progresso umano; tuttavia è così: « La teologia è di moda. Chi ce lo avrebbe detto alcuni anni fa? ».

Questa frase che Henry Cavanna scriveva sulla testata del numero che *La Table Ronde* dedicò alla trattazione del tema *La foi aujourd'hui* (n. 239-240 del 1968) è un dato di fatto. Si constata e si prova, senza indugiare a discutere sulla natura di questa teologia corrente, né ancor meno sul successo che da una tale trattazione si riporta. La stessa radicalità della negazione di Dio che fa l'ateismo è una prova di quanto palpitante e dominante è oggi la questione teologica. *I teologi della morte di Dio* sono i migliori testimoni del fatto che il problema di Dio non muore, ma è sempre vivo e assillante per la ragione umana.

E il problema cruciale di questa teologia, per così dire, di moda, sembra accentrarsi nello scoprire il nesso che esiste tra il sacro e il profano, nel verificare se l'uomo e il mondo sono essenzialmente collegati a Dio, e perché, e come.

Evidentemente, coloro che stanno al margine della fede cristiana dànno al problema una soluzione o, per meglio dire, tentano di dargli una soluzione che è praticamente antiteista e antiteologica. Questo però non impedisce che in linea di fatto si viva oggi con intensità il problema teologico

Ho accennato che, per chi sta al margine della fede cristiana, la soluzione del problema teologico risulta antiteologica perchè ritengo che non può aversi un'autentica teologia, se non prendendo le mosse da quanto la rivelazione insegna a proposito di Dio. E' la fede in questa rivelazione a porre la premessa indispensabile ad un'autentica teologia di Dio, che è quella che ci porta al vero Dio. E il vero Dio non è il Dio dei filosofi e dei saggi, che è un Dio integrato nell'universo, come chiave di volta dello stesso, motore immobile, concetto astratto dell'assoluto, bensì il Dio dei credenti, che è un Dio vivo e personale, il Dio di Abramo e di Giacobbe, che si è rivelato a noi in Cristo, che è luce e vita per ogni uomo che viene a questo mondo, che si è fatto nostra salvezza, che si è definito come amore, e che per amore si è fatto nostro fratello e amico.

L'ATTUALE PROBLEMA TEOLOGICO

D'altra parte la teologia oggi ama affermarsi più come impegno o tentativo per incontrarsi con la rivelazione nella sua nuda realtà (realtà viva, di insediamento storico, avente un fine salvifico e sottomessa ad una dinamica religiosa), che non come uno sforzo per concettualizzare il dato rivelato, sradicandolo dal suolo storico primigenio in cui nasce la rivelazione, per vuotarlo in uno stampo metafisico o astratto, poco adeguato all'intrinseca storicità del dato rivelato.

Detto in altro modo, nel quadro teologico attuale vi è un predominio dell'elemento esistenziale e concreto su quello essenziale e astratto: di ciò che la rivelazione è per sé stessa, su ciò che essa è quando è intesa da noi, delle cose sulle idee. I concetti propendono a stereotipare e a fissare ciò che in essi vi è di scottante e dinamico.

La verità reale è molto più che la verità afferrata con l'intelletto. Tuttavia la verità afferrata con l'intelletto ha tanta verità quanta ne ha l'intellezione della realtà; come manifestazione nella mente, di ciò che la cosa è in se stessa. « La verità è nella mente, ma è della cosa », ha detto Zubiri. Comprende veramente colui che apprende le cose come sono in realtà. E tanto più profonda è la conoscenza della verità, quanto maggiore è la comprensione degli strati e strutture che hanno le cose nella loro nuda realtà.

Orbene, la rivelazione che fonda e spiega la teologia cristiana si presenta più come un evento che come un dettato; è più una comunicazione che una proposizione; una storia che una filosofia: la storia delle teofanie divine in cerca della salvezza dell'uomo. La nostra teologia deve quindi andare più al passo della storia che a quello della filosofia.

Lo esige l'intrinseca storicità del dato rivelato, come pure esige che il sapere teologico sia essenzialmente un sapere di salvezza, mettendosi la teologia in linea con la rivelazione a cui serve. Di qui la storicità e la praticità incluse in una conoscenza teologica che vuol essere fedele alla verità della rivelazione che cerca di intendere e di comprendere.

Se a questo aggiungiamo che accettiamo le verità della fede, perché prima abbiamo effettuato il dono di noi stessi a Dio, accettando la sua rivelazione, vinti dal dono che in essa Dio ci fa di se stesso, allora il processo di incarnazione seguito dal messaggio cristiano (a partire dalla sua prima rivelazione in speranza e simbolo, annuncio e profezia, attraverso la storia del popolo di Dio, fino a culminare nell'incarnazione dello stesso Dio nel suo Cristo, parola di Dio fatta carne, il cui mistero si perpetua nella sua Chiesa) allora, dico, questo processo d'incarnazione dev'essere seguito e venerato come principio di formazione e di elaborazione dell'autentica teologia cristiana.

Questa deve cominciare da Cristo, pienezza della rivelazione, e incentrarsi in Cristo, il quale ordina e subordina a se stesso tutta la rivelazione. E' questa la storia della verità che salva: la teologia dev'essere pure lo studio scientifico, moderato dalla realtà salvifica che studia, il quale ci dia la comprensione del suo oggetto così com'è in sé, compreso di storicità e compenetrato di praticità. Il nostro sapere teologico avrà tanto d'autenticità, quanto avrà di adeguamento a ciò che la rivelazione è in se stessa: storia, kerygma e verità salvifica.

Nulla vi è di più consono con la rivelazione, alla luce della Scrittura e dell'insegnamento che la Chiesa ci offre relativamente ad esse, che fare della teologia una scienza di Dio attraverso il suo Cristo, in contatto permanente con la storia e attenta sempre alla finalità salvifica del messaggio rivelato. Solo con uno sforzo di astrazione e facendo, fino a un certo punto, violenza alle cose, possiamo ridurre la teologia a scienza di pura speculazione, a una sapienza puramente razionale, a una specie di inclaustramento concettuale, contrario alla storicità e alla praticità intrinseche del dato rivelato.

La fede non è certamente un capriccio soggettivo, ma risponde ad una realtà oggettiva. Le verità della fede hanno valore assoluto, indipendentemente dalla loro concrezione storica e dalla relatività che ha la nostra conoscenza di esse. Tuttavia colui che le vede solo come dettati e si accosta in modo esclusivamente razionale alle realtà della fede, non le vede come sono in se stesse.

Perché la rivelazione, più che una parola, è una realtà operante che invita all'azione, che impegna tanto la persona quanto l'intelletto di colui che si vede da questa illuminato. Il compito della teologia è duplice: esplorare, da un lato, la storicità intrinseca e la storificazione del dato rivelato, che la Chiesa estende, mettendosi in contatto con le fonti della rivelazione, con la rivelazione come evento; e cercare, d'altro canto, di analizzare e decifrare il suo contenuto reale, fissandolo in concetti e conclusioni che nascono dalla realtà e corrispondono alla realtà. Per questo vi è la nostra capacità di astrazione e di ragionamento, di analisi e di sintesi, con il ri-

corso all'analogia, al fine di rendere intelligibile in qualche modo quello che di per sé è molto al di sopra della nostra capacità di comprensione.

Tale intelligibilità non ha una sola espressione né una sola manifestazione, ma si adatta e segue la traiettoria delle distinte culture e mentalità dei tempi e delle nazioni: di qui le distinte filosofie e i distinti modi di filosofare che, applicati al dato rivelato, dànno luogo a distinte concettualizzazioni teologiche e a distinti sistemi teologici, che a volte si traducono in diverse scuole di teologia. Possono variare le teologie, ma una stessa verità di fede si mantiene sempre uguale a se medesima.

In ogni caso, ciò che la teologia vuole essere è l'attualizzazione nella nostra mente delle cose che accettiamo per fede, di quello che ci è stato rivelato. La sua prima intenzione è volta all'attualità della realtà rivelata, non sull'attualizzazione che essa ha nella nostra mente. Perché la prima cosa che cerca l'uomo è la realtà, non la verità, che è conseguenza dell'applicazione dell'intelligenza alla realtà. La verità logica presuppone quella ontologica. E i nostri giudizi sono veri quando le cose, a dire di Zubiri, ci dànno ragione con la manifestazione della loro realtà.

Il teologo non pretende di dirci ciò che pensa di Dio né di darci notizia delle sue personali speculazioni circa la rivelazione; ciò che vuole dirci è quanto insegna la fede, quanto sta nel dato rivelato come realtà offerta e come realtà compresa. Su questa realtà primaria s' incentra il suo sforzo intellettuale, che analizza, astrae, confronta e deduce, correndo il rischio di sbagliare, ma sempre con l'intento di darci, non la conoscenza di valutazioni soggettive dell'ordine logico delle sue idee, ma di realtà oggettive dell'ordine reale che Dio segue nella sua comunicazione con l'uomo. La teologia, in una parola, più che attenersi al modo umano della filosofia, deve assecondare il modo divino della rivelazione.

IL SAPERE TEOLOGICO

La teologia conserva la sua condizione di scienza operando scientificamente, a partire da alcuni princìpi che non sono accolti per ragione ma per rivelazione, non per intelletto ma per fede; e la fede, pur essendo cosa propria dell'intelletto, non è propriamente oggetto di comprensione, ma di assenso.

Vi è una certa analogia tra la relazione che si ha tra la scienza teologica e i suoi princìpi e quella che osservano le altre scienze per rispetto a loro.

In ogni scienza si presuppongono alcuni princìpi che si dànno per dimostrati, e, prendendo da essi le mosse, si costituisce la scienza. Questi princìpi sono per la teologia gli articoli della fede. La scienza e la scienza teologica coincidono dunque nel fatto di non essere obbligate alla dimostrazione dei principi che le costituiscono. A questi nondimeno la teologia e le altre scienze consentono in maniera differente. Le altre scienze consentono coi loro princìpi per un abito intellettuale che precede la scienza propriamente detta; mentre la teologia consente per un abito di fede, che non deve confondersi con la fede prestata ai princìpi che reggono una scienza. In questa si accettano i princìpi per la loro intrinseca evidenza, in quella per

l'autorità di chi li attesta; nella scienza prevale il semplice amore alla verità, in teologia si presuppone un affetto al credere e una grazia divina che rende possibile la fede.

Tuttavia, stabiliti e distinti in tal modo i princìpi dell'una o dell'altra scienza, il processo scientifico di dimostrazione segue uno stesso ritmo in filosofia e in teologia; un campo immenso si apre al lavoro scientifico e alla qualità speculativa. Su questa base si può riconoscere uno statuto di scienza per la teologia, benché esso non osservi tutte le condizioni poste da Aristotile alla scienza, in ispecie quella per cui ogni affermazione non di per sé evidente deve essere fondata su una dimostrazione. Il quadro aristotelico dev'essere forse l'unico modello della scienza? A questo proposito Petavio afferma nei prolegomeni al suo *De theologicis dogmatibus*: « Benché la teologia non debba annoverarsi fra quei tipi di scienze di cui ebbe notizia Aristotele, il quale non conobbe la fede né la rivelazione, né seppe del tipo di consenso che queste suppongono, deve però riconoscersi come scienza, di altra forma e di natura distinta da quelle che egli conobbe: perché e possiede una certezza molto maggiore di quella che hanno le altre scienze, e, come queste, segue un processo ugualmente logico ed evidente, che trae le deduzioni dei princìpi. »

Ciò che pretendiamo attraverso lo sforzo e il metodo scientifico, è di possedere la realtà, di farla nostra intellettualmente così com'è, non ingannevolmente. Aristotele afferma: « Quando una cosa è realmente come uno ritiene che sia ed ha nozione dei princìpi, allora si può dire che sa. Poiché, sebbene nel caso i princìpi non gli siano più noti delle conclusioni, in effetti queste sono certe » (1). Di conseguenza, vi è scienza dove vi è conoscenza vera e certa, anche se non vi sia evidenza dei princìpi, purché vi sia certezza della verità. E questo è il caso della teologia.

La teologia scolastica si espresse in un processo di argomentazione sillogistica a partire da princìpi veri e sicuri, benché non evidenti, svolgendo deduzioni rigorosamente logiche, incluse in una sistemazione organica; ciò autorizza pienamente a parlare di scienza teologica, anche con deroga al canone aristotelico.

Certezza e sicurezza di consenso, logica di ragionamento, tutto questo la teologia lo possiede, per questo è scienza. Poiché lo possiede con maggiore nobiltà della stessa scienza in senso aristotelico, essa è altresì un più nobile genere di scienza. « Quamvis notitia fidei quantum ad evidentiam non excedat scientiam, tamen habet etiam conditionem nobiliorem, quia cum maiore certitudine inclinat in obiectum » (2), dice Scoto. La nozione della scienza non è unica — scrive egli in altro luogo (3) —, poiché la scienza si può intendere in maniere molto diverse.

Il consenso di fede può fondarsi non solo sulla base dell'adesione alla testimonianza altrui, ma anche in linea con il medesimo tipo di adesione che prestiamo alla verità razionalmente conosciuta, benché non lo sia per

(1) Aristotele, Ethica ad Nicomachum, IV, c. 3: Cfr. san Tommaso, 1, q. 1, a. 2; 11-11, 1, 4.

(2) Duns Scoto, Ordinatio, IV, d. 10 n. 1; Cfr. Prologus, IV, q. 1.

(3) 111, d. 24, n. 44.

ause identiche, cioè *ex evidentia necessaria.* C'è tuttavia nelle conclusioni eologiche una perfetta illazione sillogistica che le rende necessariamente alide, a partire dagli articoli di fede, certissimi benché non siano per noi videnti.

Il raziocinio giusto e logico, in una parola, autentico, visto nella sua formalità sillogistica, prescinde dalla natura della sue promesse, e mantiene il suo valore e autenticità di ragionamento ben fatto oltre queste, dice altresì Scoto. La verità, la necessità e la possibilità sono proprietà della realtà, non del sillogismo come tale.

Questo è valido come tale quando è retto, sebbene soltanto dimostri quando risulti vero, portandoci alla scienza, secondo il concetto di scienza definito da Aristotele.

Si ha scienza quando si entra in possesso della verità conosciuta mediante lo sforzo razionale che penetra metodicamente nel perché e nel come di una cosa.

La conoscenza scientifica presuppone un metodo d'investigazione scientifica. Un corpo filosofico di conoscenze scientifiche presuppone, come minimo, due cose, secondo quanto ha scritto Mesner (4): che vi sia un'argomentazione dimostrativa a base di premesse e conseguenze, e che fra le distinte questioni o problemi filosofici regni un'unità armonica di insieme.

La scienza delle scienze è la metafisica, di cui la logica non è altro che uno strumento. La metafisica si occupa dell'essere e della conoscenza dell'essere, studiando le relazioni fra l'essere ideale e quello reale. A mezzo di essa vogliamo verificare quello che Heidegger ha espresso nel titolo di uno dei suoi libri: la identità e la differenza che passano tra l'essere come pensato e l'essere come esistente. La identità che si pone tra essere e pensare quando l'essere è pensato, presuppone la negazione della differenza che la concretezza esistenziale implica nell'essere?

Posto che la scienza cerca di metterci in possesso della verità attraverso un metodo dimostrativo debitamente sistematizzato e logico, la questione del valore scientifico della teologia si pone in due punti: quello della nostra capacità intellettiva ad impossessarci della realtà o verità rivelata, e quello del metodo teologico che si riveli come autenticamente scientifico.

Duns Scoto trattò questa questione nella quarta parte del *Prologo* e nella distinzione 24 del libro terzo del *Commentario* alle sentenze, comunemente denominato *Opus oxoniense,* e la trattò seguendo il concetto o nozione di scienza corrente ai suoi tempi, derivata da Aristotele. Tale nozione si discosta alquanto dal moderno concetto di scienza, secondo il quale, sotto il nome di scienza rientrano discipline che per gli scolastici non lo sarebbero.

Per costoro, si ha una scienza vera solo quando questa dimostra le sue conclusioni partendo da propri princìpi, veri ed evidenti. In senso moderno, la teologia è indiscutibilmente una scienza. Lo è pure nel senso degli aristotelici?

---

(4) R. Mesner, I due campi fondamentali della metafisica nella ben coordinata costruzione delle scienze (Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften), Vienna, 1962, pagine 33 e 85.

Sorgono qui le differenti posizioni dei teologi scolastici intorno alla questione. Alcuni, ammettendo la subordinazione della teologia, basavano in ciò la loro affermazione del suo carattere scientifico propriamente detto; altri, ammessa la sottomissione, negavano apertamente tale proprietà; e altri infine negavano semplicemente che la nostra teologia fosse propriamente subordinata alla scienza dei beati, rifiutando con ciò semplicemente ad essa ogni carattere di vera scienza o attribuendole questo nome solo in senso lato.

Scoto si mise tra questi ultimi, perché, a suo giudizio, la teologia non ottempera alle condizioni della scienza poste dallo Stagirita. In essa non vi è, in effetti, l'evidenza intelletuale dei principi tramite la semplice esposizione dei termini; e non vi è nemmeno una dimostrazione evidente della connessione delle conclusioni con i principi; non è quindi scienza a rigor di termini. E' interessante far notare che Scoto accentua la sua negazione del carattere di scienza alla teologia, perché, oltre a difettare di evidenza nei suoi principi, difetta pure di necessità nel suo oggetto. Tutto ciò che si insegna nella teologia, come conosciuto e visto attraverso la Scrittura e la rivelazione, non gode dell'evidenza necessaria per poterla qualificare come una vera scienza.

Questa argomentazione varrebbe a negare alla teologia autonomia scientifica? Può valere però a negarla in base alla subordinazione ad altra superiore, entro il suo genere? Come vi è una scienza della musica subordinata alla matematica, perché non potremmo dire qualcosa di simile della nostra teologia rispetto alla conoscenza divina?

Scoto opinò che nemmeno così sarebbe una vera scienza, perché l'autentica subordinazione presuppone che la scienza subordinata proceda da quella subordinante, di guisa che i princìpi di quella siano come conclusioni dei princìpi di questa. Cosa che qui non succede, perché la conoscenza dei beati procede per visione, mentre la nostra si fonda sulla fede. Le conclusioni della nostra teologia non possono dirsi vere conclusioni della *scientia beatorum*, secondo la nozione aristotelica della deduzione e dell'inclusione. Ciò che vi è di specifico nella nostra teologia non si trova nella *scientia beatorum*. In quella non troviamo mai l'evidenza dei princìpi che la subordinano a questa. Da tutto ciò si deduce che la teologia appartiene a un genere di sapienza che s'inserisce piuttosto male nei quadri scientifici escogitati da Aristotele.

Qui si ha, a mio giudizio, una delle prime grandi anticipazioni di Giovanni Duns Scoto al tipo della teologia attuale. Il *doctor subtilis* rifiutò di riconoscere alla teologia il carattere di scienza, perché coloro che lo riconoscevano, sembravano farlo seguendo il modello dello scienticismo aristotelico, che ignorò completamente la rivelazione. Essi costringevano così questa, che è prima di tutto avvenimento, storia e vita, a camminare su un piano metafisico di concettualizzazioni e deduzioni logiche poco congruente, o, almeno, inadeguato al ritmo esistenziale, di storicità intrinseca e finalità salvifica, che è consostanziale con la rivelazione; e del quale la teologia è, per così dire, la filosofia o scienza.

La posizione di Scoto relativa alla teologia come scienza si spiega non con la svalorizzazione, ma con la sur-valorizzazione del sapere teologico.

ando egli afferma che Dio o l'infinito come oggetto proprio e primario
a teologia non ha nulla a che vedere, o che è fuori della portata della
ulazione metafisica, non lo fa per annullare filosoficamente la teologia,
per porre limiti alla filosofia, indicando che il suo Dio metafisico e
atto, nel quale prevale, soprattutto, l'idea dell'essere, è molto lontano,
ferisce radicalmente dal Dio infinito, vivo e finalizzante di cui si occupa
eologia a partire dalla rivelazione.

E quando afferma che la teologia è una sapienza *sui iuris,* non propria-
nte subordinata né subordinante, egli intende far notare che, tanto per
uo oggetto primo e proprio, quanto per il metodo che ha di spiegarlo e
ucidarlo, la teologia costituisce una categoria di scienza *sui generis,* che
n rientra nei quadri aristotelici della scienza; questi sono concepiti al
rgine di ogni idea o notizia sulla rivelazione, da cui invece si diparte,
cui si fonda e a cui serve la teologia. I misteri della vita intima di Dio
ali ci si offrono nella rivelazione sono espressi negli articoli della fede,
cui procede la teologia e che non si trovano nella filosofia. Il consenso
e vi prestiamo non procede dall'evidenza ma dalla fede.

Ciò fa sì che la teologia non possa dirsi scienza tout-court alla nostra
niera umana e che, per fare dell'autentica teologia, non basta applicare
essa la metafisica e la logica aristotelica, ma occorre qualcosa di più, che
offerto soltanto dal contatto con la nuda realtà del dato rivelato. Senza
correre in eccessi riprovevoli a proposito delle forze della ragione per
ungere alla conoscenza filosofica di Dio, si può affermare molto bene con
coto che l'infinito della teologia, e più ancora il Cristo della rivelazione
e illumina tutta la teologia cristiana, si eleva tanto al di sopra di ciò
e una scienza razionale ci dice di Dio, che, se non vi è altra scienza che
uella codificata da Aristotele, allora la teologia non è propriamente una
cienza; ma non per difetto, bensì per eccesso.

L'accesso scientifico alla realtà rivelata non può farsi per mezzo di un
ammino filosofico di impronta prevalentemente aristotelica, né sul piano
pistemologico né su quello metafisico. La teologia è una filosofia *sui ge-*
eris e *sui iuris. Sui generis,* perché non si adatta ai canoni scientifici della
losofia aristotelica, né di alcun'altra filosofia puramente umana, poiché la
ivelazione che fonda e illumina i passi della teologia apre la porta a un
enere di sapienza che la ragione non raggiunge. *Sui iuris,* perché la teologia
ede di un'autonomia perfetta, quella propria della parola di Dio che essa
manifesta. E' essa che domina, e che non è dominata dalle altre scienze.

Il rifiuto che fa Scoto della filosofia per riconoscerle il diritto di far
o il Dio della teologia, così come l'esclusione che egli fa di questa dal
ampo della scienza, è una forma anticipata e medioevale di dire qualcosa
i simile a quello che Pascal e Bergson, ci hanno detto modernamente. Il
ensiero di Pascal è compendiato in questa sua frase, scritta il 23 novem-
re 1964: « Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei
losofi e dei sapienti ». Quello di Bergson lo troviamo in una pagina del
o libro *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris 1948, p. 256)
ove leggiamo che quando la filosofia ci parla di Dio, « si tratta così poco
i questo Dio a cui pensa la maggior parte degli uomini, che se, per mira-
olo, e contro il parere dei filosofi, il Dio da costoro definito scendesse nel
ampo della nostra esperienza, nessuno lo riconoscerebbe ».

IL PROGRESSO TEOLOGICO

E' assurdo pensare che, mentre tutto nel mondo si muove e progredisce, solo la teologia debba rimanere nel suo stato e non conoscere progresso. Progrediscono e si perfezionano le scienze, perché, vertendo su uno stesso oggetto, e mantenendosi ciascuna nella sua propria sfera, la fisica come fisica, la matematica come matematica, lo sforzo continuato e sommato delle varie generazioni offre man mano nuove possibilità alla conoscenza del rispettivo oggetto; allo stesso tempo gli strumenti o sussidi di una scienza favoriscono la miglior penetrazione dell'oggetto della scienza cui prestano aiuto. Chi può dubitare che le scoperte del microscopio e del telescopio, per non dire dei congegni che ci hanno portato alla disintegrazione dell'atomo, hanno contribuito potentemente a conoscere meglio ciò che è e sarà sempre oggetto permanente delle scienze fisiche? E solo la teologia non potrà beneficiare dell' accumulazione di esperienze, studi e risorse che mette a sua disposizione lo sforzo continuato e progressivo degli uomini ansiosi di sapere?

Lo può e lo deve. Ancorché non vi fosse che da considerare la moltiplicazione degli sforzi umani e l'innegabile perfezionamento degli strumenti umani che funziona nella teologia: storia più diligente e documentata, maggior conoscenza linguistica, esegesi meglio imbastita, eccetera, vi sarebbe da ammettere un avanzamento e progresso nello studio della teologia. E' insensato quindi parlare contro il progresso teologico. Il progresso è legge di conoscenza e di scienza dal momento in cui ha come soggetto una mente limitata e perfettibile e in cui non vi è uomo né tempo che esauriscano tutta la capacità scientifica cui si può pervenire con la somma degli sforzi o la successione dei tempi. A questa legge è pure soggetta la conoscenza teologica.

Tuttavia progredire non è sinonimo di cambiare né di scalzare, e nemmeno di innovare, benché questo concetto vi si avvicini alquanto. Una vera innovazione può conciliarsi con l'autentico progresso delle scienze della natura.

Così si concepiscono la rivoluzione copernicana e la disintegrazione dell'atomo, vere innovazioni nel campo della conoscenza scientifica, compatibili col progredire di queste scienze. Una innovazione di questo tipo, che equivale ad una rivoluzione, va invece scartata dalla conoscenza teologica. In essa, il progresso si fa più per *rinnovazione* che per *innovazione*. Questa, per lo meno, non può intaccare cose essenziali. La rinnovazione tuttavia raggiunge ciò che vi è di più sostanziale nella teologia e nella vita della Chiesa.

Poiché, come scrisse il Lirinense, chi sarà così privo di giudizio da negare il progresso nelle cose della religione? Questo progresso c'è effettivamente: « sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio », di maniera, nondimeno, da presupporre progresso nella fede, non alterazione. Progredire — aggiunge egli — significa che una cosa aumenta e si amplia in se stessa; mentre mutamento significa passare da un essere a un altro essere. Crescono dunque l'intelligenza, la scienza e la sapienza, sia nel singolo che nelle comunità, della fede nella Chiesa, e progredisca così la

ologia, « sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem nsu, eademque sententia » (5).

E in un altro luogo dice, con non minore precisione e significato: « che dia a vedere che oggi sai dire meglio ed esporre meglio ciò che prima si ceva peggio e si chiariva meno. Che la posterità si rallegri comprendendo ò che il passato venerava senza comprendere. Però, attento, insegna quello te apprendesti, affinché, parlando in un modo nuovo, tu non dica cose ove: eadem tamen quae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas ova » (6). Il progresso spirituale imiti ciò che fa il progresso corporale: i rpi crescono e si sviluppano col passare degli anni, ma è sempre lo stesso rpo, con gli stessi organi, gli stessi sensi. Mutano e cambiano le circoanze e disposizioni col cambiare delle età; ma non cambia l'essenza né ambia la natura. Le cose ingrandiscono, migliorano, s'irrobustiscono, ma on si alterano né si contraddicono. Sia questo dunque il progresso spiriuale, questa la legge a cui si adegui la scienza teologica e la vita religiosa el cristiano. Si deve consolidare, ampliare, adattare, non indebolire, impoerire o alterare. Non si parla di variazione in ciò che è necessario ed esenziale.

Se i nostri antenati sparsero nel campo della Chiesa il seme della fede, arebbe un'iniquità che noi, loro discendenti, giungessimo a scambiare la puezza del grano con la malignità della zizzania, lasciando la verità per l'erore. Ciò che dobbiamo fare è coltivare il seme fino a portarlo ad un gran accolto, senza alterarlo e senza mescolarlo con la zizzania. Lungi dal catolico far sì che la piantagione della Chiesa, in luogo di fiori e frutti, produca cardi e spine. E' buona cosa che col tempo progrediscano, si perfezioino e si chiariscano i misteri della fede; ma non è lecito alterarli, negarli, mutilarli. Si ponga più luce, più evidenza e più distinzione nei dogmi, ma si conservino nella loro pienezza, integrità e proprietà (7).

A questa linea di continuità nel progresso teologico, compendiata nel innovare conservando e nel conservare innovando, ne va aggiunta un'altra he risulta sommamente interessante, e che va considerata, affinché la riserca teologica non esca dal solco che le è proprio. E' la linea di fedeltà ll'autorità e al magistero, che svolge un ruolo preponderante in teologia. Tutto ciò che è umano, il più alto sapere scientifico e filosofico, occupa el campo della teologia un posto secondario e sussidiario. L'argomento di autorità è il primo e il massimo nella scienza teologica, non già l'auorità di un teologo particolare, bensì l'autorità della parola divina interpretata dalla tradizione e dal magistero. E ciò è della natura stessa della teologia, come insegna san Tommaso nella prima questione della Somma, capitolo ottavo: « Bisogna dire, che l'argomento d'autorità è il più proprio di questa scienza, perché i suoi principi sono ammessi per rivelazione, e bisogna stare all'autorità di coloro a cui la rivelazione fu affidata », che sono gli interpreti autorizzati della stessa. Nessuna ragione umana ale contro i dogmi della fede e l'autorità della Chiesa. E la opinione di no o di molti teologi non ha patente di corso in teologia se è in contradizione con una sentenza o una censura del magistero ecclesiastico.

(5) V. Lirenense, Commonitorium, cap. 28.
(6) Idem cap. 27.
(7) Idem cap. 30.

Ciò si suole dimenticare un poco oggi, forse con esagerazione, almeno in pratica. Si passa sopra con eccessiva facilità, e si mostra persino un certo risentimento contro l'intervento del magistero. Si pretende che l'indagine libera e personale svolga in teologia il ruolo che non le corrisponde. E le elucubrazioni personali di un teologo o le sue analisi storiche si antepongono praticamente, o almeno occupano il primo piano, in certi lavori teologici. Come se l'autorità di un padre o di un dottore fosse già la voce della Chiesa e pesasse tanto quanto la voce del magistero della Chiesa.

Sono opportune le parole di san Tommaso che nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio riconosce in primo luogo l'utilità della filosofia nella speculazione teologica. Tuttavia aggiunge subito: « Coloro che applicano la filosofia alla Scrittura possono errare in due modi. In uno, servendosi di cose contrarie alla fede, che non sono filosofia, ma piuttosto errori o abusi della stessa, cosa che avvenne ad Origene. In un altro, pretendendo di ridurre le cose che sono di fede entro i limiti della filosofia, rifiutandosi di credere a ciò che non può essere filosoficamente dimostrato; quando invece è il contrario che bisogna fare, cioè sottomettere la filosofia alla fede e non viceversa, secondo il detto dell'apostolo (1 Cor. 10): in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi ».

E' certo che ragione e fede non possono contraddirsi, e che non si può dare per vero in teologia ciò che si dà per falso in filosofia, poiché Dio è la fonte di ogni verità e non può mettersi in contraddizione con se stesso. Occorre perciò cercare di stabilire tra di loro accordo ed armonia. Tuttavia, cosa importantissima per risolvere la questione e giungere a una conciliazione, seguendo il retto cammino della teologia, ciò deve farsi tenendo presente la gerarchia di valori e la subordinazione in cui si trovano la grazia e la natura, la rivelazione e la ragione. Fra la natura e la grazia dev'esservi una simbiosi, certamente, tuttavia in modo che la natura possa esistere ed essere intesa senza la grazia, ma non la grazia senza la natura, dato che quella è posteriore a questa, ed è come un'aggiunta soprannaturale che la innalza ad una sfera divina. In modo simile o analogo si deve interpretare la relazione tra filosofia e teologia, ragione e fede. La teologia e la rivelazione stanno al di sopra della filosofia e della ragione. Ciò nondimeno, dal momento in cui entrano nella sfera della conoscenza umana, necessitano della ragione e della filosofia per trasformarsi in scienza. Non è che la fede riceva la sua saldezza dalla ragione, né la teologia dalla filosofia, non vi è possibilità di penetrare al modo della scienza umana nello spazio della rivelazione. Ma qui sta il pericolo per la teologia: se la filosofia non è ciò che dev'essere, se la ragione sbaglia, se non riconosce la sua limitazione, può condurre ad errare la teologia, o, per dir meglio, i teologi.

Se da una parte conviene dunque conoscere molto la filosofia ed è necessario essere un gran filosofo per essere anche un gran teologo, dall'altra la autosufficienza filosofica può pregiudicare la scienza teologica, rifiutandosi di riconoscere le sue limitazioni e la priorità del soprannaturale sul naturale, di Dio sull'uomo, della rivelazione sulla ragione. Oggetto della teologia possono essere cose consentanee o accessibili alla ragione, ma possono anche essere, e lo sono, cose che superano la ragione. Non già contro, però sopra sì. La teologia non solo propone più cose, ma anche cose di un ordine diverso. Essa eccede in quantità e in qualità. La ragione

la filosofia non devono dunque mai erigersi a signore della rivelazione o lla teologia.

E sarà bene avvertire (poiché lo consiglia la situazione storica in cui gi si dibatte la teologia) che, prescindendo dalla priorità e preferenza che sogna dare all'autorità e al magistero in ogni lavoro propriamente teolo-o, la teologia, se dev'essere equilibrata e solida e coerente con la sua tura e la sua storia, deve badare più a perfezionare conservando che a ogredire innovando. Detto in altro modo più preciso: la solidità in teolo-a è solita andare in proporzione inversa all'audacia. Non il più nuovo, ma più vero, dev'essere il motto. Verità e attualità non sono sinonimi: o glio, ogni verità è attuale pur non essendo sempre conforme al genio di determinato tempo e luogo. Un solido lavoro teologico esige l'assenza l prurito di novità e la disposizione a parteggiare non per ciò che è nuovo, ma per ciò che è più vero. La tradizione è un argomento a nore, gode del diritto di possesso. Contro di essa valgono certamente lle ragioni, ma non delle affermazioni avventate. Chi nega deve pro-re. Ciò che è nuovo esige un doppio tributo per la sua accettazione; no pagato a quanto di tradizionale esso cerca di soppiantare; e l'altro verità che deve dimostrare.

Il fatto è che in nessuna scienza come nella teologia l'esperienza colare e la testimonianza della tradizione hanno maggior peso. Nel campo lla rivelazione, cui la teologia è interamente riferita, è la parola di Dio, tta e trasmessa dalla sua Chiesa, che fonda e regge, con autorità, ogni ensiero, perciò l'argomento fondato sull'autorità e sulla tradizione eccle-stica è il massimo argomento di fede. Per confondere gli gnostici, che levano che la speculazione razionale dettasse legge alla fede, i padri apo-olici e il magistero ecclesiastico invocarono sempre l'autorità della tradi-ione ricevuta. Non come vuole la ragione o la filosofia in voga, ma come omanda la tradizione, la più sicura interprete della fede.

La teologia studia la parola della salvezza. Ed « è evidente che la santa adizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, secondo il pru-entissimo consiglio di Dio, si allacciano e connettono tra loro in modo le, che l'uno non sussiste senza gli altri, e tutti insieme, ognuno secondo la sua natura sotto l'azione dello Spirito Santo, concorrono efficacemente la salvezza delle anime » (8).

Proprio perché è fondata sull'autorità, la verità di fede s'impone all'intelletto non per necessità, ma in libertà. Tuttavia questa libera accetta-ione della verità rivelata non avviene sulla base di una interpretazione ad rbitrio o misurata solo secondo il proprio sapere particolare, ma deve essere ricevuta e intesa come la Chiesa vuole che si riceva e s'intenda. La edeltà alla tradizione è, in campo teologico, il criterio più sicuro per rima-nere nella verità. E ogni teologia che anteponga un'elucubrazione perso-ale a ciò che insegnano la tradizione o il magistero comincia col porre l seme di una presentazione e interpretazione eterodossa del deposito rive-lato. Per la stessa ragione non è un atteggiamento sano e raccomandabile quello di coloro che vogliono per principio adattare e persino conformare

(8) Paolo VI, Discorso al simposio sul peccato originale, 11 luglio 1966, C. AAS. VIII (1966) p. 653.

la rivelazione a qualsiasi filosofia alla moda, facendo dell'attualità un criterio di verità. Se ci riferiamo alla storia della Chiesa, ciò che veramente vale è l'inverso. La teologia cattolica ha puntelli più saldi di quelli che offre la storia; nemmeno i fini pratici o apostolici bastano a garantire la solidità che la teologia esige e che solo una completa fedeltà alla tradizione e al magistero può assicurare.

Recentemente Paolo VI, rivolgendosi agli studenti, domandava: « ... Ma che cosa vi dice a questo proposito, la mentalità moderna, non esclusa quella scientifica? Vi dice che la verità non è immobile, non è definitiva, non è sicura... La "cronolatria" domina la cultura, con questo risultato, che nulla più è certo, nulla stabile, nulla degno d'essere accettato e creduto come valore al quale si possa confidare la guida e il senso della vita. Questo fenomeno invade anche il campo religioso, che molti vorrebbero sottoporre ad una revisione radicale, tentando di spogliarlo di quei dogmi, cioè di quegli insegnamenti, che sembrano antiquati e sorpassati dal progresso scientifico, e che sono incomprensibili al pensiero moderno. Nel tentativo di dare alla religione cattolica un'espressione più conforme al linguaggio odierno e alla mentalità corrente, cioè di "aggiornare" l'insegnamento religioso, spesso, purtroppo, se ne sovverte l'intima realtà, e si cerca di renderlo "comprensibile" cambiandone dapprima le formole di cui la Chiesa-maestra lo ha rivestito e quasi sigillato per fargli varcare i secoli conservandone gelosamente l'identità, e alterando poi il contenuto stesso della dottrina tradizionale, sottoponendola alla legge dominante dello storicismo trasformatore. La parola di Cristo così non è più la verità, che non muta e che rimane sempre identica e pari a se stessa, sempre viva, sempre luminosa, sempre feconda, anche se spesso superiore alla nostra comprensione razionale; ma si riduce ad una verità parziale, come le altre, che la mente misura e modella nei propri confini, pronta, nella successiva generazione, a darle un'altra espressione, secondo un libero esame, che la spoglia d'ogni obiettiva e trascendente autorità ». E così non v'è progresso teologico, ma negazione pura e semplice di ogni teologia cattolica.

SPECULAZIONE E PRASSI IN TEOLOGIA

Bisogna riconoscere che tanto il messaggio cristiano quanto la teologia che lo spiega e il dogma che lo propone hanno come finalità ultima e primaria quella di convertirlo in vita nostra, mettendoci in possesso della grazia divina, di questa buona novella che per noi dev'esser vita rinnovata. Questo va fatto in modo che non si svuoti di contenuto dottrinale ciò che è certamente un'esigenza vitale e una vivente realtà.

Tutti concordano sul fatto che la rivelazione divina è, prima di ogn'altra cosa, una storia, la storia di una teofanìa attraverso la quale Dio si comunica all'uomo, ed il culmine è l'incarnazione del Verbo, vera irruzione di Dio nella storia, perfetto incontro del divino coll'umano. Il grande annunzio cristiano consiste nella proclamazione di questa unione di Dio e dell'uomo che si comunica all'uomo per fede. Cristo e gli apostoli non offrirono ai discepoli né scienza né garanzia scientifica di ciò che loro annunciavano.

Chiedevano fede e offerta del cuore. La catechesi, come la teologia, sono stadii susseguenti alla comunicazione del messaggio. Questo esige soprattutto ricezione e assimilazione. Ciò premesso, tuttavia, avvertiamo che si deve gerarchizzare senza mistificare né svigorire. Se la rivelazione è soprattutto una manifestazione di realtà e dunque storia, le realtà rivelate sono per noi verità, giacchè questa sorge dal nostro incontro con la realtà, quando questa ci dà la ragione affinché giudichiamo di essa come effettivamente è.

E se Dio parla all'uomo, benché gli parli autostorificandosi, per così dire, nella sua parola, gli parla come a un uomo. Ed è impossibile a questi mettersi in contatto con una realtà senza che in lui sorga spontanea la ricerca della verità, facendo uso della sua ragione per arrivare all'incontro con la realtà, stabilendo il debito adattamento o conformità fra la cosa e il suo concetto. Questo spontaneo adeguamento della nostra ragione al dato rivelato è ciò che chiamiamo teologia.

Pertanto, il messaggio cristiano, pur essendo originariamente realtà e storia con intenzione salvifica, è altresì, necessariamente, verità e teologia con portata scientifica. Se da un lato gli dobbiamo prestar fede, dall'altro questa fede reclama la sua propria scienza. La dommatica della fede è la teologia che la Chiesa ci dà del messaggio rivelato.

Non è un segreto per nessuno che la massima differenza entro l'intellettualismo, che è patrimonio comune della scolastica (i cui massimi esponenti medievali furono san Tommaso e Scoto), consiste nella prevalenza dico prevalenza e non esclusività, che questi due dottori diedero ora all'intelletto sulla volontà, ora alla volontà sull'intelletto. Il primo elemento è caratteristico del *doctor angelicus*, il secondo del *doctor subtilis*.

Siccome non abbiamo intenzione di paragonare o di preferire, ma semplicemente di esporre dei fatti, ci limitiamo a segnalare come un autentico merito di Duns Scoto l'aver accentuato, nello studio della teologia, insieme alla prospettiva della personalità e della situazione concreta dell'uomo, l'importanza e la prevalenza, in quest'ordine di concretezza storica e di adesione alla legge della presente economia, il ruolo della filosofia della volontà, della filosofia dei fini e della filosofia dell'amore.

Scoto non concepisce la nostra teologia come scienza di pura speculazione, bensì come scienza di operazione e di ordinamento di vita, che principia coll'ordinare la volontà. Ed è in vista del fine ultimo e supremo della teologia, che è di amare e di servire Dio, che dev'esser svolta la ricerca teologica. L'amore e il servizio non potranno essere ciò che debbono essere, se non si ha da Dio e dall'uomo la conoscenza che la rivelazione insegna e che la teologia ha il dovere di illustrare.

Quanto più penetriamo nella conoscenza delle verità rivelate, tanto più entriamo nel mistero della bontà divina che si rivela e poniamo nuovi gradini per la nostra ascensione nell'amore di Dio. La finalità di Dio nel rivelarcisi è stata quella di comunicarci la sua verità e la sua vita; la finalità della teologia, nello studiare questa rivelazione, dev'essere quella di ringraziare per questa comunicazione e di corrispondere a questo amore. Con questo non si disprezza la speculazione né si pongono le premesse di una teologia noncurante del conoscere, bensì tutto all'opposto. Come l'infinita bontà di Dio e la infinita gratitudine e amore che gli dobbiamo non hanno

di per sé limiti, neppure li ha il nostro dovere di indagare i tesori della sua sapienza, essendo noi, per la stessa legge dell'amore, obbligati a conoscere i misteri di Dio: c'è un *minimum* di conoscenza teologica senza del quale l'amore di Dio non può essere come dev'essere. Per questo occorre conoscere la teologia. Sebbene, per esempio, la Trinità di persone non ci mostri il fine più desiderabile che non intendendolo semplicemente come uno (poiché è questo fine in quanto è Dio, non in quanto è Trino), ciò nondimeno la volontà che ignora la Trinità erra in qualche modo nell'amore e desiderio del fine, poiché desidera una persona sola. Allo stesso modo colui che ignora che Dio creò il mondo, non può avere verso Dio quell'amore di gratitudine reclamato da tanto beneficio: così se si ignorano i misteri della redenzione, non vi può essere di fatto gratitudine per un beneficio che non si conosce (9).

La teologia mira a darci la conoscenza delle cose divine in vista di agevolare l'orientamento della nostra vita rispetto a Dio, nostro ultimo fine: sia riferendosi direttamente nel fine ultimo, che esponendo i mezzi diretti a questo fine; per questo è essenzialmente una scienza pratica, o, per meglio dire con san Tommaso, speculativo-pratica.

Una verità teologica implica sempre, dice Scoto, conformità ad una volontà retta: o è frutto di una volontà naturale retta di per sé e formalmente, o presuppone la conoscenza virtuale di tale rettitudine: la nozione di Dio trino ed uno include virtualmente la nozione della rettitudine di un amore che si svolge verso le tre persone.

Questo non vuol dire che di Dio non possa darsi una conoscenza virtuale di tale rettitudine: la nozione di Dio trino ed uno include virtualmente la nozione della rettitudine di un amore che si volge verso le tre persone.

Questo non vuol dire che Dio non possa darsi una conoscenza puramente speculativa. Essa è possibile. Però allora l'oggetto della teologia non viene espresso adeguatamente, come la rivelazione esige che si esprima: cioè come fine ultimo, che deve essere conseguito tramite l'esercizio di una vita retta. Nemmeno significa che l'elemento essenziale e quello personale non possano distinguersi in Dio, e distinguersi pertanto come oggetto di conoscenza. Tuttavia una conoscenza teologica adeguata esige che l'essenziale e il personale si integrino nella formazione dell'atto direttivo della mente umana verso il fine ultimo concreto.

All'obiezione che si potrebbe fare, dicendo che non si vede come possa essere necessaria una direzione pratica verso qualcosa a cui la volontà tende necessariamente, qual è Dio, fine ultimo, Scoto risponderebbe che la volontà creata non può errare circa il fine ultimo in generale, bensì circa la sua determinatezza. La metafisica è circoscritta al fine generale, la teologia determina il fine ultimo nella sua concretezza. Perciò la metafisica è speculativa, mentre la teologia è pratica. Inoltre, risponderebbe, la necessità della direzione non si pone tanto per l'essenza dell'atto, quanto per le sue circostanze: ancorché, dunque, vi fosse la volontà necessariamente determinata in ordine all'essenza dell'atto relativo al fine, non ne consegue che lo sia in ordine alle sue circostanze.

E' indubbio, tuttavia, che per penetrare dovutamente nel campo della

(9) Duns Scoto, Ordinatio, prol. n. 310.

on bisogna entrarvi con passo esclusivamente o eccessivamente dia-
scientifico, ma che bisogna arrivarvi con gran senso di umanità e
della sapienza. Né la metafisica dell'essere né la metafisica del Dio
de si possono o si debbono fare tramite la sola logica, che è per
ofia qualcosa come la tecnica per la vera cultura: occorre avere il
el divino, la conoscenza dei princìpi, che non è frutto di pura logica.
esto senso impedisce che la teologia degeneri in una disputa dialet-
n casistica concettuale, le quali possano farci perdere la via e il
ella vera realtà.

esto non vuol dire confondersi in un volontarismo incipiente e sen-
le, molto alieno alla mente di Scoto e di san Tommaso (il quale parlò
un « quasi senso » e « gusto » dei primi principi), bensì prendere
com'è, e considerare le cose come sono, non portando il potere di
e di separare ad un eccesso che pregiudichi la sintesi che esige la
ienza.

ai i ragionamenti teologici potranno esaurire la pienezza di contenuto
ivelazione. Tuttavia servono enormemente a darci notizia di alcuni
sori, facendo da strumento per estrarre scientificamente la ricchezza
ntiene la fede. Ancor più, grazie al lavoro scientifico che svolge la
applicata alla rivelazione, si può giungere ad una formulazione dog-
che, sebbene inadeguata al dato della fede, esprime nondimeno in
alido e autentico taluni dei suoi aspetti.

r la ricchezza del dato rivelato e la pluralità di vie o metodi che la
può seguire per entrare nell'intelligenza dello stesso, avviene che la
teologica progredisca costantemente: si ha in teologia una pluralità
mi. Non vi è alcun dubbio che uno di questi può essere più adeguato
ltro. Tuttavia sarà difficile trovarne uno che, per quanto buono, non
essun punto debole. Così come non ve ne sarà alcuno tanto inaccet-
che non abbia qualcosa di buono. Non vi è errore che non esprima
verità.

RUOLO DI INTEGRAZIONE ED ARMONIA DELLA TEOLOGIA

o studio della teologia deve seguire un processo simile a quello della
istiana. Siamo in entrambi i casi in un ordine soprannaturale. Questo
non si edifica per distruzione né per esclusione, bensì per assimila-
superamento. Come la grazia si assimila la natura e la rende sopran-
e, così la rivelazione si appropria della ragione e la sublima: la
a fa lo stesso con la filosofia.

realtà, la teologia è autarchica perché il sapere teologico, come
autentico, presuppone quello filosofico e razionale; allo stesso modo
lemento autenticamente cristiano non annulla, ma potenzia e sublima
meramente umano, trasfigurandolo tramite una superiore virtù.

teologo è, in base a ciò, l'uomo di sintesi. Sintesi delle conoscenze va-
lla ragione, avvalorate e completate da quelle della rivelazione; dello
razionale che utilizza tutti i mezzi e i metodi di investigazione
ica, e dell'adesione alla fede e dell'apertura alla luce della rivelazione

per non perdersi nelle proprie investigazioni a servizio della teologia. La fede non è solo una conoscenza astratta, ma anche sperimentale: essa apre nuovi orizzonti all'investigazione razionale. Se la ragione serve la fede, tuttavia è più vero che con la fede si serve anche la ragione. E' lo « intellige ut credas, crede ut intelligas », di sant'Agostino (10).

Sant'Anselmo si appropriò di questo pensiero, affermando che il vero comportamento cattolico consiste nell'accettare le dottrine che propone la Chiesa, vivendo in base ad esse, ma sforzandosi allo stesso tempo di intenderle: « humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit » (11). Solo in base a quest'ultimo principio sorge l'*intellectus fidei* proprio del teologo.

Pur riconoscendo, dunque, la supremazia che in un autentico ordinamento teologico ha la realtà rivelata sulla concettualizzazione della stessa, la finalità salvifica del messaggio cristiano sulla sua conoscenza intellettuale, tuttavia il compito della teologia non può ridursi né ad un semplice accertamento né ad un puro kerigma, annuncio o proclamazione di questo messaggio. Bisogna utilizzare la capacità intellettiva dell'uomo, che astrae e ragiona, per penetrare e comprendere l'essenza intima della realtà del messaggio, la sua reale verità. Verità e valore non sono la stessa cosa.

E questo non solo perché la ragione è aperta alla rivelazione, ma anche perché le verità dogmatiche, che sono verità rivelate, hanno un duplice aspetto. Da un lato il proprio rigore: sono verità logiche. Da un altro la propria vitalità: sono verità storiche, sono la risultante di un avvenimento, il compimento di una possibilità che era nell'enunciato delle premesse. Le nuove conclusioni dogmatiche stavano già nella realtà rivelata prima che essa fosse ulteriormente compresa: tuttavia per la teologia erano soltanto delle possibilità d'intellezione per l'intelligenza dell'uomo. Assistita dallo Spirito Santo la Chiesa definisce infallibilmente; e il dogma definito è verità per sempre e per tutti. Non vi è propriamente evoluzione del dogma; vi è storia del dogma, che dipende dalla divina volontà della rivelazione nella storia. Perciò la storia del cristianesimo, più che storia della rivelazione è la rivelazione in atto, storicità intrinseca che ad ogni momento ritrova quello anteriore. La missione della Chiesa storica è di custodire la rivelazione, rendendola intelligibile alle mentalità o culture con le quali storicamente si va mettendo in contatto. Il compito della teologia è quello di tener sempre presente la natura storica della rivelazione per darci la scienza o la filosofia che essa contiene: manifestare il significato del messaggio, orientarci verso il suo fine salvifico.

Il binomio teologia-scienza non corrisponde esattamente all'altro binomio: filosofia-scienza. Nella scienza teologica vi sono nozioni che non realizzano il nostro concetto umano di scienza, benché siano scientifiche per sovreminenza. Forse per questo Scoto disse della teologia che non era propriamente e strettamente una scienza; e non già perché egli cessasse di riconoscere e di praticare un processo di penetrazione autenticamente scientifico per la propria logica e connessione interna del dato rivelato.

Scoto e san Bonaventura accentuarono fortemente la limitazione razio-

(10) Sant'Agostino, PL. 38, 263.
(11) Sant'Anselmo, PL. 48, 253.

le di una conoscenza propriamente teologica, a causa dello spazio
è proprio dell'oggetto della teologia. Ma non per questo ce
considerare la speculazione teologica, la investigazione razio
to rivelato, come una legge naturale dell'intelletto umano posto c
la fede. Ragionare è compiere il primo passo verso una teologia de
ttavia questo passo non si compie con piede sicuro se non pa
poggiandosi sulla verità rivelata. Al di fuori della luce della riv
sto giudica che non vi sia possibilità di fare della teologia, be
to della metafisica.

La maggior difficoltà che offre la posizione di Scoto nel fare d
gia una conoscenza che trascende ed eccede radicalmente i mod
oscenza razionale scientificamente stabilita, è quella di evitare
e sembra aprirsi in essa tra la ragione e la fede, fra il natur
prannaturale, fra la filosofia e la teologia. Certamente, per Scotc
gia non è scienza per difetto, ma per eccesso. Se, tuttavia, l'esser
un oggetto tale, che, in ragione della sua propria infinità, ogget
re della teologia, sfugge alla conoscenza umana, secondo quanto
filosofia: come evitare la rottura fra i due ordini? Come tendere
e permetta all'intelligenza umana di raggiungere una conoscenza
filosoficamente valida della rivelazione che non si restringa a p
alità nominali o dialettiche?

Scoto non è un nominalista. Ammette quindi una conoscenza
nte valida, dotata di profondità metafisica pur trattandosi di Dio e
ributi: nonostante la radicale differenza della logica della fede dall
lla ragione, egli ritiene ci sia un campo in cui esse possano incor
ovarsi scambievolmente. Né Scoto intende l'univocità dell'essere i
e lo si possa tacciare di monismo, né la trascendenza divina e l
ione scientifica della teologia, da lui predicate, hanno nulla a che
on l'agnosticismo che rende impossibile una metafisica del sopran

Se la comunità dell'essere fra Dio e le creature, presupposta
ocità scotista, dà un concetto comune del finito e dell' infinito, sig
lla parola « essere », non livella tuttavia la creatura col C
ndo loro un'unità generica di predicamento o logica, ma rende
la diversità reale, vigente fra Dio e le creature, al di sopra dell'unità
ale che presuppone l'univocità dell'essere. « Tutti gli esseri —
Scoto — dicono la loro attribuzione all'essere primo, che è Dio, c
cidenti alla sostanza negli esseri creati; ciò nonostante, si può
ro trarre un concetto comune, quello significato dalla parola "en
a uno parlando logicamente, benché non lo sia parlando in moc
le e metafisico ». La predicazione univoca dell'essere nell'ordine
ale è analoga nell'ordine reale. Tuttavia l'univocità di concetto re
curo il valore reale della nostra naturale conoscenza di Dio (12)

La teologia, secondo la mente di Scoto, è un'adesione o conse
rticoli della fede, come principi su cui si edifica questa scienza:
e egli vuole si studino in se stessi e nella fonte in cui sono cc
cioè la Scrittura.

(12) Cfr. T. Bart, o.f.m., De univocatione entis scotiscae intentionae
con valore critico, in « Antonianum », 18 (1953) pp. 73-110. C. Balic, ib., pp

I dogmi, punto di partenza per la teologia, non si riducono al simbolo, ma comprendono tutto quanto è contenuto, espressamente o formalmente, nella Scrittura e che la Chiesa propone come tratto da essa. Tutto questo appartiene alla sostanza della fede. « Nihil est tenendum tamquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de Scriptura, vel expresse declaratum est per Ecclesiam, vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in Scriptura vel plane determinato ab Ecclesia » (13). Si apre una vasta prospettiva al progresso teologico nel progresso dogmatico. Il progresso dogmatico si effettua partendo dalla Scrittura, ma sotto la guida della Chiesa, la quale, essendo un organismo vivente, è soggetta a crescita e a progresso (14).

IL FOCUS DELL'ATTENZIONE TEOLOGICA

Si tratta di effettuare una sintesi, sul piano dell'investigazione teologica, che vada di conserva con la sintesi che il cristiano realizza nella sua vita tra la natura e la grazia. L'eccessiva (o, peggio ancora, esclusiva) ansia di speculare e razionalizzare sul dogma inaridisce il campo della teologia, fa di essa una concettualizzazione essenzialista che contraddice e non offre il dovuto rilievo e la dovuta importanza alla figura esistenziale e pratica, che a tutta la teologia imprime il fondo storico e l'intenzione salvifica latente in tutte le verità rivelate. Al contrario, però, la manìa di persecuzione contro la speculazione e la espressione in concetti del dato rivelato non permette neppure di parlare della teologia di quest'ultimo aspetto.

L'ideale non è di distinguere per separare, ma di distinguere per unire. Distinguere bene il piano speculativo e quello pratico, ciò che è atto dell'intelletto e ciò che è atto delle volontà. Tuttavia, al fine di conservare unito nella teologia, ciò che Dio ha espresso nella sua personale parola, diventata per noi cammino, verità e vita, occorre che Cristo per la teologia non sia solo l'oggetto principale, ma anche il sovrano paradigma. La teologia, come qualcuno ha detto, è l'espressione soggettiva della parola oggettiva di Dio. E' l'espressione temporale e umana di ciò che è di per sé eterno e divino. E' l'impegno umano di ristrutturare e ordinare logicamente le manifestazioni dell'ordine divino rivelato da Dio nel suo Cristo. Poiché tutta la rivelazione, tanto quella che viene prima di Cristo quanto quella che viene dopo, manifesta Cristo, alfa ed omega, principio e fine, ricapitolazione di tutta la parola divina creatrice e redentrice.

La teologia deve conoscere la storia della salvezza; in un certo senso, essa stessa è storia. Deve pertanto studiare il fatto della rivelazione divina, che è l'oggetto di cui si occupa. Ma non può limitarsi a questo. E' necessario che la materia teologica riceva la sua forma scientifica; che la descrizione storica e l'analisi di ognuno dei fatti rivelati siano, alla luce della stessa rivelazione e con l'aiuto della ragione, scientificamente

(13) D. Scoto, Ordinatio 1, d. 26.

(14) I. F. Bonnefoy, La nature de la théologie, p. 34-38; E. Macrini, Ioannis Duns Scoti doctrina de scientiae theologicae natura, in « Antonianum » XXVII (1952).

borati, ordinati e strutturati, affinché appaia l'armonica connessione dipendenza di tutti gli elementi che compongono il misterioso ordine la fede. Da Adamo a Cristo e da Cristo alla parusìa, dal Cristo che parve nella pienezza dei tempi al Cristo che perpetua la Chiesa di tutti tempi, la teologia deve scoprire una legge pianificatrice, diciamo pure, l'economia divina nell'esecuzione del suo disegno salvifico sugli uomini.

Questo lavoro teologico presuppone un gran vigore di mente e l'impiego di tutti i mezzi, umani e divini, che possano giovare a chiarire il mistero della rivelazione, che è, ad un tempo, parola e storia, tradizione e progresso, verità e vita. La teologia come scienza risulta così essere la tesi di una rivelazione divina che impegna tutto l'uomo e che esige la risposta integrale dell'uomo. Mente e cuore, speculazione e pratica, dogmatica e morale, tutto questo è teologia, fa teologia e dev'essere teologicamente studiato.

Con gli occhi bene aperti alla luce del magistero ecclesiastico, il teologo deve prima di tutto scrutare le Scritture, luogo ove è contenuta la parola rivelata, per sapere ciò che deve credere, ciò che deve sperare, e ciò che deve amare, consultando il testo e i luoghi paralleli, dichiarando ciò che è oscuro attraverso ciò che è chiaro e facendo altresì deduzioni.

Se possiamo ragionare e fare sillogismi basandoci su verità naturali che possediamo con certezza, come non potremo far lo stesso partendo dalle verità della fede, che ci constano con maggiore certezza delle verità naturali?

E non solo possiamo prendere come mezzo per il sillogismo un'altra verità di fede, ma anche una verità di ordine naturale, giacché, in fin dei conti, la ragione e la rivelazione procedono dalla medesima fonte che è Dio, e entrambi questi modi di conoscere possono e devono mutuamente aiutarsi. Il ragionamento teologico è, in entrambi i casi, ugualmente sillogistico e per natura ugualmente dimostrativo, sebbene la dimostrazione teologica non arrivi mai a quel tipo di conoscenza scientifica che è definito da Aristotele e che Scoto dice non convenirsi alla teologia, la quale è scienza in senso più elevato. In effetti essa è una scienza che ragiona, deduce ed ordina debitamente. Tutti i procedimenti scientifici possono servire al teologo, ma nessuno è più adeguato della ragion metafisica, applicazione del dato rivelato, assunto nella sua piena realtà storica.

Malgrado ciò, la speculazione razionale sulla parola divina deve sempre tener presente che in questo campo essa non è autonoma, ma va sempre subordinata all'autorità della Scrittura presentata dalla Chiesa. Non è il sillogismo che dà autorità alla parola di Dio, ma viceversa. E poiché la Chiesa è la comprensione autentica della parola della Scrittura, e di ciò che essa contiene, per questo essa può annunciare cose che dobbiamo credere, benché non si trovino esplicitamente nella Scrittura; e perciò dobbiamo accettarle, anche se non le vediamo espresse nei libri santi, poiché « multa tradita sunt Ecclesiae ab Apostolis, quae tamen non sic scripta sunt in evangelio » dice Scoto (15). Di qui si deduce che sia molto pericoloso, « periculosum esset errare circa illa quae non tantum ab Apostolis descendunt per Scripturam, sed etiam quae per consue-

(15) Ordinatio, IV, d. 8, q. 2, n. 6.

tudinem universalis Ecclesiae tenenda sunt » (16). Non vi è nulla di più raccomandabile e sicuro per il teologo che conformarsi al comune sentire della Chiesa, maestra di vita e di verità. L'argomento d'autorità è il massimo in teologia. Non ha il senso della parola di Dio chi non accetta il sentire con la Chiesa. Chi ragione in teologia su questo presupposto, non mescola l'acqua col vino, ma trasforma l'acqua in vino, come disse san Tommaso (17).

Per poco che si studi bene la Scrittura, diceva Newman, ci si convince che « il testo sacro non è mai stato destinato a insegnare la dottrina, ma unicamente a comprovarla; e se vogliamo apprendere questa dottrina, è necessario ricorrere ai formulari della Chiesa, come il catechismo e i credi » (18).

Queste parole di Newman non tendono a svalutare la Scrittura, parola di Dio, ma ad attribuirle il valore che le spetta, senza pretendere di darle più di quel che Dio volle darle, e senza darglielo come Dio non vuole che le sia dato. E' chiaro pertanto che la Scrittura non è per sua natura un insegnamento completo. E' una testimonianza il cui valore ci è dichiarato dalla Chiesa.

Vi sono cose nella Scrittura che non sono immediatamente chiare e che perciò chiunque può interpretare a suo modo. Chi le chiarirà, chi porrà unità nell'interpretazione affinché non si offenda la verità? La Chiesa, che ci parla in nome dello stesso Dio. « La Scrittura », scriveva altresì Newman, « ci dice ciò che è necessario credere, verso dove dobbiamo dirigerci, e ciò che dobbiamo difendere, ma non ci spiega come farlo. E, dato che dobbiamo realizzare ciò in uno o nell'altro modo concreto, ci vediamo obbligati ad aggiungere qualcosa a ciò che la Scrittura passa sotto silenzio... Così, pertanto, dobbiamo dire che la Bibbia ci dà lo spirito della religione, ma che la Chiesa deve dar forma al corpo in cui questo spirito abita » (p. 51).

D'altra parte, conclude Newman, non dirò che non sia assolutamente possibile trarre dalla Scrittura tutta la verità. Affermò però che un individuo singolo non ha alcuna possibilità di conseguire ciò. Questo lo può fare solo la Chiesa come collettività, fornita di autorità in ordine a questa verità. Inoltre è un fatto che la Bibbia, pur essendo ispirata, ha tutte le caratteristiche di un libro non ispirato. Pertanto essa solo non basta. Dio non può averci lasciato nell'incertezza circa il senso della sua parola.

IL PATTO E IL TRATTO DIVINO

Petavio, esponendo nei prolegomeni alla sua monumentale opera *De theologicis dogmatibus* ciò che deve intendersi per teologia, dice qualcosa di sommamente attuale e interessante alla cui luce le nuovissime correnti intorno ad una teologia kerigmatica, incarnata e fatta di storia e vita, non

(16) Ib. 1, d. 11, q. 1, n. 5.
(17) In Boetium, q. 2; a. 3.
(18) Newman, Pensieri sulla Chiesa, p. 49, Barcellona 1965.

sembrano più cosa tanto nuova come alcuni credono, ed altri, desiderosi di paternità, si impegnano a farci credere.

Far teologia, egli dice, ovvero il *theologein* greco, non è la stessa cosa che «spiegare e disputare teologicamente alcunché». E', invece, il più delle volte e soprattutto, «attribuire ad alcuno la divinità e parlare di lui in modo che sembri cosa di Dio e fatto partecipe della sorte e condizione divina». E ciò, aggiunge, appare chiaramente tenendo conto del modo in cui gli antichi parlarono di Cristo, distinguendo in lui due nature, dando all'una, cioè alla divina, il nome di *theologia*, e all'altra, cioè alla umana, il nome di *oikonomia*. E a riprova cita una serie di testi dei padri, che, come è noto, sono il forte di Petavio.

Di conseguenza, un'adeguata intelligenza del lavoro teologico presuppone la sua comprensione come studio non solo di Dio e delle cose che sono proprie di Dio, ma anche di tutte le altre cose, in quanto riferibili a Dio. La teologia si occupa di Dio e delle opere di Dio. Tuttavia, poiché le opere di Dio possono aver riferimento a lui come autore per natura o come autore per grazia, sotto entrambi gli aspetti può e deve esser considerato lo studio della teologia. L'elemento divino è manifesto in qualche modo in entrambi gli ordini di opere.

Ciò nonostante, la teologia in senso stretto tratta del mondo del divino nella sua più adeguata formalità: la deità stessa, e tutto ciò che presuppone, una *deificazione* della creatura a mezzo della grazia. Se la deificazione è assoluta, in modo che Dio si faccia una persona sola con la natura umana, abbiamo la teologia del verbo incarnato, una vera deificazione fisica. Se è relativa, sorge la deificazione cui partecipano gli altri uomini, che si può considerare nella sua causa formale: la grazia che santifica, o nella sua preparazione, disposizione, e strumentazione: gli ausili divini, i sacramenti, eccetera. Contrario a questo stato deificante o deificato è lo stato di peccato, il quale è nondimeno suscettibile di uno studio teologico, giacché «oppositorum ad invicem eadem est scientia».

E questa teologia, che penetra nel mistero intimo della vita divina in Dio e in noi, non ha altro principio di essere che la fede in cui è fondata, perché solo Dio può rivelarci il segreto di se stesso.

Anche la filosofia può parlarci di Dio. Tuttavia l'oggetto della teologia non si confonderà mai con quello della filosofia, e mai perverremo alla sua conoscenza con metodi propriamente filosofici. Dove arriva la teologia la più alta filosofia non può in alcun modo arrivare.

Altri sono i suoi cammini, altra la luce che li illumina.

Si tratta in effetti di riconoscere l'esistenza di due ordini distinti: quello della natura e quello della grazia e di arrivare così a Dio considerando una serie di manifestazioni *ad extra* che, senz'essere contraddittorie fra di loro, originate dalla medesima fonte, sono tuttavia radicalmente distinte, ci indicano due distinti aspetti della manifestazione di Dio; uno che fonda l'ordine naturale, l'altro che fonda l'ordine soprannaturale. Altra è la scienza che si acquista da Dio attraverso la ragione, studiando i fenomeni della natura; ed altra quella che si raggiunge mediante la rivelazione, partendo dai princìpi rivelati da Dio stesso. La scienza della fede

e la scienza della ragione, pur avendo molti punti di contatto, per i quali entrambe, con tutta verità, possono dirsi scienza, ne hanno altri, molto rilevanti, che impediscono che la teologia e la filosofia si confondano in una cosa sola e che il Dio come oggetto della ragione si confonda con il Dio come oggetto della fede. Esse possono e debbono aiutarsi e giovarsi reciprocamente; non possono e non debbono annullarsi e confondersi.

Ciò per un'osservazione di capitale importanza: che l'oggetto e il sapere della filosofia rientrano in quelli della teologia, come il meno nel più; per contro, la teologia non rientra nella filosofia, perché la eccede. Ciò che la filosofia ha di autentico e di vero, la teologia lo riceve e lo presuppone: come presuppone e condivide pure con essa l'autentica nozione di scienza, ancorché realizzata in modo sovraeminente. Per questo Clemente Alessandrino chiamò la teologia *la scienza dei beni divini ed umani.*

Se la teologia si serve della filosofia è perché cerca di dare espressione umana a ciò che è divino, e cerca, con procedimento razionale, di penetrare nei misteri della fede: non lo fa per indigenza, ma per spirito di adattamento. Questo dice lo stesso Clemente Alessandrino nel primo degli *Stromata.*

« E' perfetta di per se stessa — sono le sue parole — e di nulla ha bisogno la dottrina del Salvatore, come potenza e sapienza che proviene da Dio. La applicazione ad essa della filosofia greca non rende più potente la verità divina, ma semplicemente fa sì che non sia resa vulnerabile da una sofistica capziosa, distruggendo le insidie umane contro la verità, e ponendo un argine e una siepe razionalmente validi alla verità divina ». Tale pensiero è espresso anche da san Basilio: « La dialettica è come un muro per i dogmi; impedisce che siano sgretolati, e li libera da facili incursioni » (19).

La teologia non cerca, mediante la filosofia, di fondare i suoi insegnamenti, che non possono aver fondamento più sicuro degli articoli della fede; ma semplicemente di sistemarli e dar loro un ordine espositivo razionalmente valido, anche dal semplice punto di vista umano. Ragionando e raggruppando, distinguendo e definendo, analizzando e deducendo, il tutto secondo regole della vera dialettica, la teologia si costituisce in autentica scienza della fede. « L'arte di disputare — dice pure sant'Agostino — è molto valida a chiarire ogni genere di questioni che i libri santi ci prospettano » (20).

Ciò che il teologo deve evitare è di smarrirsi in inutili divagazioni e perdere così di vista la luce della rivelazione e di occuparsi tanto di distinzioni e di deduzioni da dimenticare la finalità ultima a cui è ordinata la rivelazione in cui la teologia si fonda, cioè la salvezza propria e degli altri. Cosa che suole accadere.

BERNARDO MONSEGU'

(traduzione dallo spagnolo di Paolo Castruccio)

(19) San Basilio, In Isaiam, cap. 1.
(20) Sant'Agostino, De doctrina christiana, 1-11, c. 31.

a nostra unione con Dio e con i nostri fratelli nel Cristo.

Per cogliere più compiutamente ciò che è la nostra unione con Dio, occorre sempre far appello a quanto sta alla base di tutta la fede cristiana, cioè alle affermazioni del Cristo concernenti il Padre e lo Spirito Santo, la cui espressione più profonda si ha nel Vangelo di san Giovanni. Sottolineiamo queste due affermazioni (l'una del *Prologo*, l'altra di Gesù a Filippo) che a prima vista sembrano contrastanti ma che in realtà si illuminano vicendevolmente.

« Nessuno ha mai veduto Dio. L'unigenito Figlio, che è nel seno del Padre, egli stesso ce l'ha fatto conoscere » (1).

« Chi ha visto me, ha visto il Padre » (2).

Ma qui, in terra, i nostri rapporti con Dio non si compiono nella luce, ma nell'amore.

« Perseverate nell'amor mio. Se osserverete i miei comandamenti, perseverete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore » (3).

« Rimanete in me ed io in voi » (4).

« Io sono nel Padre e il Padre è in me » (5).

L'INTELLIGENZA E LA VOLONTA' DELL'UOMO SONO NATURALMENTE ORIENTATE A DIO.

Se l'uomo può, a mezzo di una ricerca paziente e ponendo all'opera tutte le risorse della sua intelligenza metafisica e della sua volontà tesa verso la felicità, scoprire di dover asserire necessariamente l'esistenza di un essere supremo che le tradizioni religiose e i credenti chiamano Dio, il Creatore, tuttavia da se medesimo non può vedere questo unico Dio poiché il di lui aspetto « è ineffabile, inesprimibile e non può essere visto con occhi carnali » (6). Questo Dio rimane per lui l'invisibile, l'inconoscibile, l'incomprensibile, ma ne afferma necessariamente l'esisten-

---

(1) Giovanni 1, 18.
(2) Giovanni 14, 9.
(3) Giovanni 15, 9-10.
(4) Giovanni 15, 4.
(5) Giovanni 14, 10-11.
(6) Teofilo d'Antiochia: Tre libri ad Autolico, I, 3; dalla trad. franc. di G. Bardy e J. Sender, ed. du Cerf. (coll. Sources chrétiennes n. 20). « C'est Dieu, dis-moi, que tu prétends tenir sous ton regard, Dieu, l'être qui n'as pas eu de commencement, l'immuable, l'incorporel, l'incorruptible, celui qui est partout présent, qui surpasse toutes choses et qui est supérieur à l'univers tout entier?... ». Giovanni Crisostomo: Sulla incomprensibilità di Dio, I, 707 B, trad. franc. di F. Cavallera, J. Daniélou e A. Flancelière, ed du Cerf (coll. Sources chrétiennes n. 28), pp. 101-102.

za argomentando dall'esistenza medesima dell'universo e da quella sua propria. La Chiesa cattolica, nella tradizione e nel magistero, ha sempre confermato questo potere naturale dell'intelletto umano, questa capacità di percepire l'esistenza di Dio-Creatore (7), dimostrando con questo che lo spirito dell'uomo, creato da Dio, ha naturalmente bisogno di Dio senza peraltro avere un'evidenza immediata della sua esistenza. E' per questo che la scoperta intellettuale di Dio rimane così difficile per l'uomo, benché Dio ne sia così vicino al cuore e alla volontà. Cercando la felicità, l'uomo ricerca Dio, dice san Tommaso (8), anche se non è conscio del fatto che la felicità non può essere che nell'unione con Dio. Si può inoltre precisare che Dio attrae il cuore e la volontà dell'uomo prima di illuminarne l'intelletto, che Dio si manifesta a lui in maniera confusa e figurale prima che il suo intelletto possa riconoscerlo, e asserire che è Dio ad attrarlo così e a dare alla sua vita il suo profondo significato.

UNIONE NELLA FEDE, NELLA SPERANZA, NELLA CARITA'.

Il cristiano sa che è Dio stesso a prendere l'iniziativa, precedendo l'uomo, per aiutarlo nella sua ricerca. Per questo si può dire che il primo fondamentale patto di Dio con la sua creatura ragionevole, quello che si realizza a livello del suo intelletto e della sua volontà d'uomo, è di fatto trasformato e recepito da un'altra unione più radicale ed esigente, una unione soprannaturale nella grazia, che si realizza per mezzo delle virtù teologali: fede, speranza, carità.

Secondo la tradizione teologica della Chiesa cattolica, occorre precisare che, creato da Dio in uno stato originale di giustizia e di grazia, l'uomo non ha saputo conservare tale stato d'integrità; ingannato dal Tentatore, si è sottratto all'amore di Dio e si è allontanato da lui per cercare la felicità da se medesimo, con le sue sole forze. Per quel primo peccato d'orgoglio, l'uomo perde non soltanto la grazia, ma anche la propria verginità mentre nell'intimo di se stesso conosce il travaglio. La qualità spirituale che lo indirizzava per natura verso Dio perde d'intensità e gli appetiti dei sensi lo conducono ad un vigore malsano, una sorta di febbre. L'uomo deve portare in sé le conseguenze del primo peccato che, simbolicamente, si concretano nella cacciata dal paradiso terrestre. Egli cade in uno stato di infermità e di malattia.

Ma Dio non abbandona l'uomo, malgrado i suoi tradimenti, e gli promette un salvatore. Dio, nella sua sapienza misericordiosa, si servirà delle conseguenze del peccato per realizzare una più mirabile alleanza. E poiché l'uomo è più debole, Dio si farà più misericordioso, più vicino e più dolce.

(7) Vedere Denzinger 1785, concilio Vaticano primo, cap. 2: « Deum rerum omnium principium naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse ». Tale affermazione si basa su Romani 1, 20.

(8) Cfr. Ia, q. VI, a. 1, ad 2um: « Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum ».

Questa promessa si attua in primo luogo con Abramo, Isacco e Giabbe: con i tre patriarchi e la loro stirpe. Questa alleanza è un'alleanza amore e di predilezione, a tal punto che Dio si chiama da se medesimo Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe (9), come un amico che non vole più avere altro nome che quello del suo amico. Questa alleanza sforma tutta la vita di Abramo. Non deve egli forse abbandonare il o parentado, la casa di suo padre, per andare verso una terra prossa? Se l'alleanza con Dio richiede da Abramo un atto interiore di de vivente colmo di speranza, essa deve concretarsi in una obbedienza e pretende da Abramo una separazione da tutto ciò che costituisce la a vita precedente. Vi è qui una conversione totale che è la radice mesima della sua personale vocazione e del suo legame con Dio. Se Dio sige da Abramo questa separazione, gli promette peraltro una merasgliosa discendenza: « Io farò di te un popolo grande, ti benedirò, renderò glorioso il tuo nome e tu sarai una benedizione. Benedirò quelli che benediranno te e maledirò quelli che ti malediranno: in te saranno benetti tutti i popoli della terra » (10). Dio s'impegna personalmente. Il destino d'Abramo lo interessa a tal punto che lo fa suo. Ed in Abramo utti i popoli si ricollegano a Dio.

Personale e famigliare, l'alleanza assumerà con Mosè una veste più legale. Dopo aver rivelato a Mosè la sua misericordiosa compassione per il suo popolo che soffre il giogo del faraone, dopo avergli rivelato il proprio nome, « Io sono colui che sono » (11), onde permettergli di presentarsi al faraone rivestito della autorità del suo Dio, Jahvé, in cima al monte Sinai, introduce Mosè alla propria intimità affidandogli le tavole della legge. L'alleanza prende quindi forma di patto: « Or dunque, se voi ascolterete la mia voce e osserverete il mio patto, voi sarete mia speciale proprietà fra tutti i popoli; poiché tutta la terra è mia; ma voi sarete per un regno di sacerdoti, gente santa » (12). L'esigenza di una consacrazione religiosa si fa sentire in maniera più netta. Jahvé appare come un « Dio geloso ». « Non avrai altro Dio fuori che me » (13).

Il popolo d'Israele diviene un popolo religioso consacrato al suo unico Dio. E perché tale appartenenza sia più manifesta, occorre che essa si scriva nel tempo secondo un ritmo determinato — ogni settimana il sabato sarà consacrato a Dio, ogni anno la Pasqua, ogni sette anni l'anno sabbatico — e in un luogo preciso: bisogna innalzare a Dio un altare, poi il santuario, la tenda e più tardi il tempio, e infine, nella comunità, la tribù di Levi sarà al servizio d'Aronne, al servizio del culto di Dio.

Con l'alleanza, e poi con Mosé e la legge, con Aronne e i giudici, con i profeti e i re, Dio guida e forma il suo popolo in maniera diretta, con fermezza e con dolcezza, secondo la propria sapienza. I legami che si hanno fra Dio e il suo popolo sono legami ad un tempo personali e

(9) Esodo 3, 6.
(10) Genesi 12, 2-3.
(11) Esodo 3, 14.
(12) Esodo 19, 5-6.
(13) Esodo 20, 3-5.

comunitari, individuali e cosmici. Perché Jahvé, il Dio d'Israele, è il creatore di tutto l'universo. Il popolo di Dio deve riconoscere la maestà sovrana del suo unico Dio con l'adorazione, con l'obbedienza ai suoi precetti e confidandosi in lui. Ammettendo i propri peccati e debolezze, permette a Dio d'esercitare verso di esso la sua misericordia; e questa misericordia, Dio attraverso il suo popolo l'esercita su tutti i popoli.

LA NUOVA ALLEANZA: IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE.

Il patto con Abramo e la sua stirpe ha termine con l'avvento del Messia, il mistero del « Verbo fatto carne » (14), il mistero del Figlio amatissimo che ci è stato inviato ed offerto dal Padre: « Dio ha tanto amato il mondo che ha sacrificato il suo Figlio unigenito » (15). Tale nuova alleanza non contrasta con la prima, non un iota della legge scompare, ma la completa nella grazia e nell'amore. Questo nuovo patto d'amore è ancora più personale del primo, e più universale: esso non esclude alcun uomo di buona volontà. Attua fra l'uomo e Dio una unità infinitamente più profonda, più personale; è il patto nella sapienza, nella grazia e nella carità, è il patto nell'offerta.

Infatti, il Padre ha voluto che il Figlio ci fosse dato da Maria. Ha voluto che la creatura che desiderava salvare cooperasse in libertà a questa offerta personale del Figlio e cooperasse nella maniera più personale e intima possibile, divenendo madre di suo Figlio. Maria collabora alla salvezza degli uomini dando forma al corpo di colui che, sulla croce, si offrirà come « vittima propiziatoria » (16) per i nostri peccati e comunicando la vita a colui che, sulla croce, offrirà il proprio spirito per la gloria del Padre e per dimostrarci il suo amore. Più profondamente ancora, Dio ha voluto che Maria fosse presente sul Calvario per partecipare il sacrificio del Figlio, il suo olocausto d'amore e per potere, come creatura santificata dalla grazia, collaborare il più intimamente possibile al suo disegno d'amore. Non è forse per questo che dalla croce Gesù la chiama « donna », rivelandole che Giovanni è suo figlio? (17). In Giovanni, il discepolo amatissimo, fedele sino alla fine, c'è tutta la Chiesa guadagnata alla croce che gli è affidata affinché nella verità, con Gesù crocifisso, essa la guadagni alla vita eterna.

MARIA, SIMBOLO DELLA NOSTRA INTIMITA' CON DIO.

Per cogliere ciò che vi è d'interamente nuovo nei rapporti dell'uomo con Dio, è importante esaminare la duplice collaborazione di Maria voluta dal Padre: quella del mistero dell' incarnazione, mistero di gioia, e quella del mistero della redenzione, mistero di dolore. Maria non è forse, nella mente di Dio, il simbolo, il prototipo della nostra intimità

(14) Giovanni 1, 14.
(15) Giovanni 3, 16.
(16) I, Giovanni 2, 2.
(17) Cfr. Giovanni 19, 26.

rsonale con Gesù, con il Padre, con lo Spirito Santo e con i nostri tatelli? Il Padre ha voluto che fosse Maria, la donna, questo simbolo, con Pietro o Giovanni. Giovanni è stato il testimone di questo mistero, ce lo ha rivelato.

LA CROCE, RIVELAZIONE DELL'AMORE DEL PADRE.

Siamo qui di fronte a ciò che vi è di più riservato nei rapporti dell'uomo con Dio. Tutta la mistica cristiana non cesserà di richiamarci a questo mistero che ci mostra in maniera unica quanto il Padre ama gli uomini (ha loro offerto suo Figlio per puro amore), quanto li voglia a sé, quanto desideri associarli alla sua propria opera trattandoli da amici.

San Paolo, l'apostolo dei gentili, non esita a dirci che il Cristo crocifisso, se è follia e scandalo per il gentile e l'ebreo (18), è sapiente per il credente. E san Giovanni non smette di rimarcare nel suo Vangelo che la croce è l'« ora » di Gesù: la croce è la sua opera per eccellenza; è ciò che completa la sua missione per la gloria del Padre. E' qui che ci rivela in maniera unica l'amore del Padre per lui e per noi. E' qui che, offrendosi al Padre, egli ci dà la sua vita, sua madre amatissima e il suo Spirito.

Il mistero della croce, inseparabilmente legato al mistero della gloria, ci permette di comprendere ciò che è più proprio alla vita cristiana e come Dio attui la nuova alleanza d'amore con gli uomini: le esigenze dell'adorazione recepita dall'amore si rannodano alle esigenze della misericordia e della carità in ciò che esse hanno di maggiormente caratteristico.

Con la croce, Gesù ci invita in un modo completamente nuovo a vivere il mistero dell'adorazione « in spirito di verità » (19). Non adora forse egli come soltanto il Figlio amatissimo fatto carne può adorare? La sua adorazione così interiore e così colma d'amore si fa carne nella sua carne, che è offerta in olocausto. Con tale olocausto egli manifesta la propria sottomissione verso i diritti della maestà sovrana del Padre. Quindi il cristiano non può adorare Dio senza adorare anche il Crocifisso.

Nello stesso tempo, con la croce, Gesù ci invita a vivere in maniera completamente nuova il mistero della misericordia e della carità fraterna poiché proprio con la croce questa misericordia e questa carità si fondano, nell'amore del cuore di Gesù, con la sua adorazione. E' l'amore plenario medesimo che richiede da lui l'olocausto d'adorazione e il dono misericordioso della sua vita per gli uomini, poiché è la volontà del Padre che lo richiede.

Ciò che è stato unito con la croce non può essere separato, e tale permane il carattere speciale ed unico della vita cristiana. Grazie al mistero della Crocifissione, ciò che secondo la nostra psicologia richiede contrastanti comportamenti (l'adorazione non richiede forse la solitudine, la rottura col mondo, mentre la misericordia e la carità esigono che si sia a contatto con coloro che soffrono e che si viva in comunione con

(18) I, Colossesi 1, 23-24.
(19) Giovanni 4, 23.

Universitas BIBLIOTHECA

essi?) diviene una realtà omogenea nella carità. Lungi dall' allontanarci dai nostri fratelli, l'offerta della nostra vita a Dio con l'adorazione sotto la spinta del dono di pietà, ci permette di essere tutto per loro: Gesù lo afferma categoricamente: « Chi rimane in me ed io in lui, questi porta molto frutto » (20). Sulle orme di Maria e di Giovanni, il cristiano che desidera vivere una vita cristiana in totale fedeltà deve seguire l'Agnello « d'ovunque va » (21), sino alla fine, sino alla croce. « Che il Cristo crocifisso vi sia sufficiente — scrive san Giovanni della Croce; soffrite e gioite con lui: e per questo bisogna ridurre al nulla il desiderio di ogni cosa esteriore o interiore (22). « Chi non cerca la croce del Cristo, non cerca la gloria del Cristo » (23). E' con la croce che si consuma l'unione vivente fra il cristiano e il suo Dio. A Dio egli offre tutto il suo essere. Avendo tutto ricevuto, tutto gli rimette in amore e povertà. E Dio si serve di lui per la salvezza dei fratelli. Egli non appartiene più a se stesso perché tutto ha rimesso al suo Dio, e questi gli chiede d'essere tutto offerto ai suoi fratelli, a chi ha bisogno di lui.

L'EUCARESTIA.

L'eucarestia è per il cristiano il segno divino che gli fa comprendere, nella fede, che il mistero del sacrificio sulla croce gli è dato perché ne tragga sostanza. L'eucaristia è nello stesso tempo il mezzo divino che realizza tale offerta nell'amore. Gesù non ha forse promesso: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna ed io lo resusciterò nell'ultimo giorno » (24)? « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui. Come il Padre che vive ha mandato me ed io vivo per il Padre, così chi mangia me, vivrà anch'egli in me » (25). Gesù è il Figlio che rimane « nel seno del Padre » (26). Se dunque colui che mangia la carne del Cristo rimane in lui, a mezzo di lui rimane pure nel seno del Padre. Ecco la più grande intimità che si ha con Dio, intimità riservata al Figlio amatissimo. Dio è quindi riconosciuto come il vero Padre, colui che altro non è che amore, l'unica fonte d'amore.

L'eucarestia è in pari tempo il sacramento della carità fraterna. Essa ci fa comprendere l'amore che il Cristo nutre per ciascuno dei nostri fratelli: come egli si dà a noi in maniera personale e unica, così si dà ai nostri fratelli in maniera personale e unica. Nel medesimo tempo l'eucarestia è la misura della nostra offerta ai nostri fratelli, giacché dobbiamo amarli così come il Cristo li ama. Noi dobbiamo seguire l'esempio che ci ha dato Gesù, non soltanto « lavando i piedi » dei nostri fratelli (27),

(20) Giovanni 15, 5.
(21) Apocalisse 14, 4.
(22) Giovanni della Croce: Obras, cit. dalla trad. franc. del padre L. M. de S. Joseph, Desclée de Brouwer, massima 139, p. 1313.
(23) Giovanni della Croce, ibidem, massima 149, p. 1314.
(24) Giovanni 6, 54.
(25) Giovanni 6, 56-57.
(26) Giovanni 1, 18.
(27) Giovanni 13, 14.

ciò che esprime l'umiltà nella carità, ma nell'essere, come lui è, il loro pane, il loro alimento, cioè nell'offrirsi a loro in modo che essi possano usare pienamente di noi.

LO SPIRITO SANTO CI FA VIVERE LA VITA DEL FIGLIO DI DIO.

E' nella fede vivente, divinamente esercitata grazie ai doni dello Spirito Santo (in particolare grazie ai doni di sapienza e di intelletto), che il cristiano penetra sempre più a fondo nel mistero d'amore del suo Dio: Padre, Figliuolo e Spirito Santo. Vi penetra guidato dallo Spirito Santo, che è l'amore e che progressivamente lo educa nella vita di Figlio amatissimo del Padre, del Figlio amatissimo unigenito. Egli è guidato con forza e tenerezza: l'amore del Padre s'impone sempre di più come l'unico necessario, come ciò che la sua vita rappresenta, ciò che attribuisce all'evolversi della sua esistenza umana un senso intimo e profondo; tale amore del Padre gli è dato per tramite del Cristo crocifisso e dello Spirito Santo. Questi, intima sorgente della vita divina in lui, si rivela sempre più come l'anima della sua propria anima. E' qui che l'attrazione del Padre (28) può farsi sentire con radicale potenza, come quella del Cristo crocifisso: « Trarrò a me tutti gli uomini » (29). Nello stesso tempo questo amore s'impone con sempre maggiore dolcezza, poiché il Padre desidera che noi si risponda in libertà, secondo i nostri propri intendimenti. Più il cristiano è trasformato dall'azione dello Spirito, più avverte la propria fragilità di creatura. Più si sente in grado di opporsi a codesta azione divina e comprende la propria ingratitudine di peccatore che ha tradito l'amore del suo Dio, l'amicizia con il Cristo, maggiormente allora desidera, in conseguenza del suo timor di Dio, rimettersi più radicalmente alla volontà del Padre, all'amore di lui. Egli si unisce quindi ancor di più al mistero del Figlio incarnato, comprendendo che con lui e in lui soltanto può servire pienamente la volontà del Padre. Tale intimità col Padre è dunque vissuta nell'unità di vita con Gesù a mezzo dello Spirito Santo. Il cristiano vive di questo mistero della sua nascita divina, nascita dall'« alto » (30), che si compie nello Spirito in libertà plenaria, avendo come fondamento il sacrificio di Gesù sulla croce, e che pone il cristiano in presenza all'amore del Padre. Il mistero della generazione eterna, « Tu sei mio Figlio; oggi t'ho generato » (31), si realizza nella oscurità della fede. Chi nasce dallo Spirito è nella stessa situazione di colui che ode « la voce del vento » senza sapere né donde venga, né dove vada, come dice Gesù a Nicodemo (32). Bisogna accettare di essere guidati dallo Spirito, e relativamente al suo volere: « Poiché coloro che son guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio » (33).

(28) Cfr. Giovanni 6, 44.
(29) Giovanni 12, 32.
(30) Giovanni 3, 7.
(31) Salmi 2, 7.
(32) Giovanni 3, 8.
(33) Romani 8, 14.

Si può quindi affermare che il cristiano, grazie al dono che Dio gli ha fatto del suo Figlio unigenito, da cui ha ricevuto la pienezza della grazia, può vivere anch'egli come figlio di Dio. Il dono della grazia implica il dono dello Spirito. Egli può dunque, amando « per lo Spirito Santo, né più né meno di come il Padre e il Figlio si amano » (34), vivere nell'afflato dello Spirito la vita del Figlio amatissimo del Padre, del verbo che si è fatto carne, vivere la sua adorazione d'amore. E' tutta la sua vita che è offerta in questo modo, quella dell'umanità intera di cui è membro, tutto il cosmo di cui fa parte. Con l'adorazione riconosce che il suo Dio è il suo creatore, da cui dipende in modo radicale e di cui accetta liberamente e amorevolmente la dipendenza affinché egli agisca nei suoi confronti secondo la disposizione della sua sapienza. S'abbandona quindi a lui riconoscendone la sua onnipotenza amorosa.

Questa vita richiede che, in tale atteggiamento di filiale abbandono, il cristiano cerchi di comprendere sempre più che il suo Dio è suo Padre, cerchi di contemplarlo, di guardarlo, pur sapendo che qui in terra il suo volto rimane celato. Non può vederlo ma può amarlo e rimanere in sua presenza. Può, nell'amore, unirsi alla contemplazione del Figlio unigenito, e, già sin da questo mondo, avere un presentimento del mistero del Padre, mistero di luce, d'amore, di maestà, di grandezza. Poiché da questo amore che gli è dato e con l'offerta del Figlio una profonda connaturalità esiste fra lui (in ciò che ha di più spirituale e di più profondo) e il Padre. Tale contemplazione è più d'amore che di luce e si attua più a lungo come « connaturalità » (35), connaturalità d'amore. L'anima purificata dalla prova può, come dice san Giovanni della Croce, « ottenere sin da questa vita ciò che il Figlio di Dio ha promesso, e cioè che la santissima Trinità sarebbe venuta a porre la sua dimora presso colui che l'amava: ciò significa che egli sarebbe stato divinamente illuminato nell'intelletto dalla sapienza del Figlio, che la volontà avrebbe avuto la gioia dello Spirito Santo e che il Padre l'avrebbe inclusa con la sua forza e la sua potenza negli abbracci e nell'abbisso della sua dolcezza » (36).

Infine, più tale adorazione e tale contemplazione sono intense, più il cristiano comprende la sua profonda responsabilità rispetto ai suoi fratelli, rispetto al mondo. « Ciò che desidererei, sorelle mie — diceva santa Teresa d'Avila — è che noi lavorassimo ad ottenere questo zelo (della gloria di Dio e della salvezza delle anime) e che i nostri desideri come le nostre preghiere avessero per fine non di farci godere delle gioie ma di procurarci più forza al servizio di Dio » (37). Il cristiano non può dissociarsi dal destino dei suoi fratelli, giacché si preoccupa di essere vicino a Dio come loro intermediario, loro mediatore. Nella grazia del Cristo, non siamo forse diventati « stirpe eletta, sacerdozio regale » (38)? Il cristiano non deve forse avere nel cuore gli stessi sentimenti che erano

(34) Giovanni della Croce: op. cit., p. 1080.
(35) Cfr. Somma teologica, IIa - IIae, q. 45, a. 4.
(36) Giovanni della Croce: op. cit., pp. 968-969.
(37) Teresa d'Avila: Castillo interior, cit. dalla trad. franc. del padre Grégoire de S. Joseph, ed. du Seuil 1948, p. 1056.
(38) I, Pietro 2, 9.

di Gesù Cristo (39)? Questa mediazione, essendo divina, deve anzitutto attuarsi con la preghiera e l'adorazione. Il cristiano prega e adora per il mondo intero. Ma tale adorazione, essendo cristiana, deve proiettarsi in una attività apostolica, attività di carità fraterna e di misericordia. Deve proiettarsi in una testimonianza i cui aspetti possono, sotto la spinta del dono di forza, giungere sino al martirio.

IN CHE SENSO IL CRISTIANO COLLABORA CON DIO.

Si può forse affermare che tale attività di mediazione deve estendersi su tutto il cosmo? e che il cristiano trasformando la terra col suo lavoro, lavoro sempre più efficace grazie alla scienza e alla tecnica, collabora all'azione creatrice di Dio? Ciò è stato con insistenza affermato negli ultimi tempi come un aspetto dell'unione del cristiano con Dio. Alla luce della croce, si comprende come va intesa tale collaborazione. Il mistero della croce non crea un superuomo in un universo cristico, un universo paradisiaco più meraviglioso del primo. Sulla croce Gesù si offre al Padre con amore, tutto il travaglio della croce brucia del suo amore. L'unione col Padre nel Cristo crocifisso implica anzitutto un'esigenza d'amore. Tutto deve essere trasformato dall'amore, tutte le nostre attività umane debbono essere purificate dall'amore affinché esse cooperino all'amore e al regno dell'amore.

Nulla di ciò che è umano è respinto dal Cristo; ma a tutto conferisce un significato nuovo che immediatamente si rannoda al suo mistero di Figlio che tutto offre al Padre e che opera per lui e in sua dipendenza. Il senso pieno della nuova alleanza non è più quello di condurre a termine l'opera di creazione, ma di ricondurre tutto al Padre — *vado ad Patrem* — e di ricondurre tutto a lui nell'amore. Per questo si è detto che il Cristo arriverà alla fine dei tempi. Dopo di lui l'umanità non ha da attendere altro salvatore, ma solo il ritorno del Cristo nel trionfo del suo amore.

L'UNIONE DELL'UOMO CON DIO ASSUME TUTTO L'UMANO E IMPLICA L'UNIONE DEGLI UOMINI FRA LORO.

Questo ci fa comprendere meglio le dimensioni proprie dei rapporti dell'uomo con Dio. Nulla di ciò che è umano è respinto, ma tutto è trasformato, tutto è rimesso immediatamente al Padre con e nel suo amore: lo Spirito Santo. Tutta l'opera del Dio-creatore è conservata ma ricondotta alla sua originale purezza, avendola di fatto il peccato guastata nel sottrarla alla sua finalità più vera. L'unione dell'uomo con Dio non è soltanto un'unione al vertice dello spirito, di ciò che vi è di maggiormente spirituale nell'uomo: è un'unione dell'uomo nella sua totalità, ma secondo un certo ordine. Anzitutto è quella del suo spirito: unione d'amore nella fede, unione sostanziale che si realizza nello Spirito Santo. La creatura è resa « deiforme » per grazia dello Spirito Santo. Tale unione deve proiet-

(39) Filippesi 2, 5.

tarsi su tutta la natura umana creata a immagine di Dio. Pure questa unione, così personale, implica un'unione con tutti gli uomini. Essa chiede la pienezza di una comunione fraterna, ove ciascuno nel Cristo è responsabile di fronte a Dio di tutti i suoi fratelli. Qui si riconosce il senso della cattolicità: nessuno è a priori escluso da questa comunione fraterna, eccetto coloro che deliberatamente si rifiutano di parteciparvi e se ne distaccano. Essa essendo una comunione d'amore rispetta la libertà di ciascuno. Su questo piano le distinzioni razziali e sociali non hanno più senso, poiché la comunione viene ad attuarsi a partire dal mistero del Cristo e in lui: è il mistero del corpo mistico, dei tralci uniti al ceppo (40), della Chiesa sposa di Cristo (41). « Non abbandoniamo la via, scrive sant'Agostino: lottiamo per l'unità della Chiesa, per il Cristo, per la carità. Non lasciamoci separare dalle membra della sua sposa, non lasciamoci distaccare dalla fede, per ricevere gloria al suo cospetto. E rimarremo così sicuri in lui, ora nella fede, poi nella visione, di cui abbiamo come prezioso pegno il dono dello Spirito Santo (42).

Questa unione degli uomini nella carità, che non può realizzarsi che nel mistero del Cristo e nel suo amore, è come l'estensione del mistero della santissima Trinità attraverso gli uomini e non può essere afferrata che alla luce della fecondità dell'amore sostanziale. Tale unione degli uomini nella carità fraterna, tale vita del corpo mistico, proviene dallo Spirito Santo, il quale unisce ogni uomo a Gesù e nello stesso tempo gli uomini fra loro in Cristo, come sue « membra », affinché essi amino il Padre come Gesù lo ama adorandolo e contemplandolo e che amino il Padre come Gesù li ha amati. La nostra unione con Dio nel Cristo non può essere separata dall'unione coi nostri fratelli. « Se uno dice: "Io amo Dio" e odia suo fratello, egli è un bugiardo » (43).

La carità fraterna che unisce il cristiano a tutti gli uomini, lo unisce anche a tutti gli esseri spirituali creati: gli angeli. Nella carità fraterna questi sono amati come fratelli maggiori, puri spiriti, molto più intelligenti di noi per natura, ma molto vicini a noi nell'amore divino.

LA NOSTRA UNIONE CON DIO NEL CRISTO ASSUME L'UNIVERSO E LO FINALIZZA.

Tale unione realizzata con e nell'amore si proietta sino al nostro proprio corpo, sino a tutto ciò che noi siamo. Dobbiamo amare d'un amore divino il nostro corpo, come parte integrale dell'immagine di Dio che è in noi. Dobbiamo amarlo come il Cristo lo ama, come il Padre lo ama, malgrado la sua fragilità, la sua opacità, il suo peso (44), e spe-

(40) Giovanni 15, 1 e sg.
(41) Cfr. Efesini 5, 21-22.
(42) Commento alla I lettera di Giovanni IX, 11.
(43) I, Giovanni 4, 20.
(44) « Avoir retranché ses passions et simplifié ses pensées, ce n'est pas pour autant les avoir entièrement tournées vers le divin, scrive san Massimo il Confessore... L'âme est parfaite quand sa puissance de passion s'est complètement tournée vers Dieu ». Centurie sulla carità, trad. franc. Pegon, ed. du Cerf (coll. Sources chrétiennes) 1945, centuria III, 68, e IV, 63.

; che un giorno sia totalmente trasformato dall'amore del Cristo, sul dello del suo corpo glorioso. Il nostro corpo rappresenterà allora com-lamente il tempio dello Spirito Santo, la casa del Padre, il luogo di oso del suo amore. Sarà un corpo spirituale strumento colmo d'amore, eramente proteso a rendere manifesto l'amore. Sarà avvolto da uno endore e da una bellezza divini.

Poiché il nostro corpo è parte dell'universo, ne è la parte più emi-nte, più perfetta, si comprende come, in conseguenza dell'amore che biamo per il nostro corpo, noi dobbiamo amare l'universo che è l'am-ente dove viviamo, l'ambiente che ci permette la pienezza della nostra ta biologica, psicologica, artistica, culturale. Dobbiamo amarlo anche rché è l'opera che il Padre ha fatto per noi. L'universo esalta l'amore Dio per noi. Per il beniamino della sua creazione, nulla era abbastanza llo. Dobbiamo quindi ringraziare Dio e servirci dell'universo per ac-escere la manifestazione della sua gloria: « Benedite il Signore, o voi tte opere sue, lodatelo in eterno » (45). Amare l'universo perché opera el Padre, significa in primo luogo servirsene per lodare Dio. Significa nche servirsene per condurre una vita totalmente affidata a Dio, una ita più umana e più divina a un tempo. Nel disegno della sapienza livina, tutto l'universo fisico è per l'uomo, e non il contrario; perché il avoro umano, la collaborazione dell'uomo con l'universo, rimane sempre roteso alla pienezza dell'uomo nella sua vita umana e divina. Si può dire, in ultima analisi, che il lavoro umano è proteso alla glorificazione del corpo di Cristo e di quello dei suoi membri, del corpo dell'umanità intera. L'universo, nell'amore del Cristo, non può essere amato per se stesso: esso non può essere amato che per l'uomo e per la gloria di Dio.

L'universo non è dunque indifferente alla nostra unione con Dio. Questa implica che noi l'amiamo come *mezzo* in vista della nostra santi-ficazione e in vista di proclamare la gloria di Dio. Ritroviamo ancora una volta la cattolicità della nostra vita cristiana.

La nostra unione con Dio nel Cristo è dunque insieme l'unione più personale che ci sia (la quale ci afferra nella nostra essenza e ci rivela ciò che in noi stessi vi è di più intimo e di più personale) e un'unione fraterna, una comunione: la nostra unione con Dio ci unisce ai nostri fratelli e ci unisce a loro nella maniera più totale. La comunione a Dio e ai nostri fratelli è comunione al nostro corpo e all'universo fisico, una comunione tale ci rende impossibile l'indifferenza per il nostro corpo e per l'universo. Essi rappresentano il tempio di Dio nella carità del Cristo. Nel Cristo l'opera del Dio-creatore è pienamente assunta e inno-vata: noi dobbiamo con lui e in lui offrirla al Padre.

MARIE DOMINIQUE PHILIPPE

(Traduzione dal francese di Alberto Gagliardi).

(45) Daniele 3, 57.

SEGNI DEI TEMPI

Il simbolo Pasolini?

Un discorso su Pier Paolo Pasolini implica una analisi della cultura italiana e soprattutto alcune considerazioni sull' incidenza che essa può avere sull' opinione pubblica e sulle élite. D' Annunzio, Fogazzaro, Gozzano, lo stesso Pittigrilli, sono stati più che una moda per le generazioni dei nostri padri e dei nonni. D'Annunzio, Fogazzaro, Gozzano, Pittigrilli hanno concorso a generare miti, ma a ben guardare più che inventare miti hanno avuto una funzione maieutica: hanno aiutato la gente a scoprirsi idee già lievitanti, idee in potenza che attendevano di ricevere incasellamento terminologico e cesellatura delle sfumature. Insomma quegli intellettuali (l'accezione qui usata è larga) hanno interpretato uno stato d'animo, hanno istituzionalizzato tale stato d'animo tentando di farne lo stato d'animo ufficiale dell'uomo dei loro tempi. Lo stesso può dirsi per Marinetti, Benelli, e perfino per Gentile e Croce, ma specialmente per Gentile (che infatti aveva allora, tra i contemporanei non artefici di cultura, più presa e fortuna di Croce, nonché investitura ufficiale) il cui attualismo ben si adattava alle forme espresse nella pratica dai tempi di Mussolini.

I sopraddetti — e così la quasi totalità di chi opera nel mondo della cultura — più che intellettuali nel senso di ricercatori della verità oppure in quello di trasformatori del mondo sono stati cantori dei tempi. Magari hanno preceduto di un tantino tali tempi e li hanno cantati fin dalla vigilia, quando ai più erano imprevedibili. Ma nulla più, dato che adoperavano mezzi incompleti per la conoscenza, mezzi mutilati. Vuoi che limitassero i loro interessi ad un campicello, vuoi che fossero costretti a non uscire da certi parametri (è, per esempio, il caso della concezione crociana della storia), vuoi che rifiutassero per partito preso di « curiosare », magari come ipotesi di lavoro, in altre dimensioni (per esempio nella dimensione della trascendenza) venendo meno a quello che dovrebbe essere un postulato dell'intellettuale, ossia che *tutto* può essere sempre rimesso in discussione (anche la metafisica positivista), in una febbrile ricerca che non può essere limitata da convenienze politiche e pratiche (ossia che non può essere limitata solo da una parte, dalla « parte bassa » e — ancor peggio — per contingenze materiali). Questi intellettuali, e gli intellettuali in genere, sono dunque a loro volta condizionati dai tempi nei quali vivono: dove per tempi si intendono l'atmosfera ufficiale, le conve-

scienze di cassetta, le leggi che di volta in volta elabora la stessa casta degli intellettuali.

Se i tempi sono confusi — tempi di transizione e di ripensamenti — il terreno diventa propizio per una sorta di scepsi pirroniana, e fino ad un certo punto hanno fortuna intellettuali come André Gide (tanto per fare un nome che può riassumerne molti).

Ma queste non sono forse caratteristiche proprie di una vera cultura, intesa cioè nel senso di conoscenza, né gli strumenti usati dagli intellettuali sono i più adatti: tant'è vero che ogni tanto qualche Ulisse si stacca e si allontana dal grosso dell'armata di pensatori, divenendo un isolato e inesquieto « ricercatore in proprio » (come accadde, ad esempio, a Papini).

Oppure avverte il disagio di ciò che manca, ed a tratti lo ricerca, ma nel contempo si aggrappa disperatamente ad alcuni punti fissi, poiché di alcuni punti fissi ha bisogno qualsiasi « muratore di idee » (e punti fissi che siano *sicuri* o che sembrino tali): punti fissi costituiti soltanto da una ideologia che contenga valori universali, e tali da farli apparire permeati di una eroicità religiosa. E' questo il caso di Pasolini.

L'IDRA BORGHESE

Premettiamo che il travaglio di questo intellettuale ci sembra sinceramente sofferto, anche se appare ambiguo espediente ad alcuni, e ad altri appare come « la logica confusione nella quale cade l'intellettuale che si allontana dal partito ». Nel campo di Agramante, Pasolini è visto con sospetto, poiché il campo di Agramante di Pasolini è quello borghese: e tutta la polemica di Pasolini è contro la borghesia (anzi, diremmo noi rifacendoci a quanto detto all'inizio, gli strali di Pasolini sono appuntati contro lo *stato d'animo borghese*). Nel campo marxista al quale continua ad ascriversi — anche se da anni non rinnova la tessera del partito comunista — è visto ormai come un ingombro. Taluni anzi gli rivoltano contro quella che per Pasolini è l'offesa più bruciante: d'essere cioè lui un borghese. Comunque sono tramontati i tempi nei quali era il vate ufficiale, il poeta delle *Ceneri di Gramsci*. Per altri che, forse più scientificamente, considerano l'uomo esclusivamente dalla produzione artistica e non tengono conto delle dichiarazioni di fede e delle firme sui manifesti, Pasolini addirittura non sarebbe stato mai marxista (a giudicare dalle sue storie sulle borgate romane), ma un populista alla Tolstoi, anarchico-marxista anziché anarchico-cristiano, o peggio un qualunquista « non legato alla realtà » come Tennessee Williams.

La verità — e la fonte di ogni equivoco, almeno in questa parte del nostro discorso — è che per Pasolini c'è ovunque l'idra della borghesia (o della mediocrità, per dirla alla Ortega y Gasset? ma attribuire a Pasolini questa repulsione per le masse equivarrebbe a porlo sul medesimo piedistallo di aristocraticità di un Elémire Zolla: ed è un raffronto per ora improbabile).

La borghesia, secondo Pasolini (e possiamo convenirne anche noi),

è veleno che rode e degenera la vita del mondo (1). Per Pasolini sono borghesi anche i giovani goliardi della contestazione. Anzi nel carme scritto per disapprovarne le intemperanze ha occasione per compendiare i suoi timori che tutto in Italia stia per divenire borghese (2). Non ha fiducia nei giovani contestatori poiché « sono borghesi, adatti forse a scatenare una guerra civile, non certo a promuovere una rivoluzione ». Ha ancora una fiducia (che non trova però riscontro nei personaggi delle sue fatiche di scrittore) negli operai. Ma non intende certo gli operai-burocrati che fanno i gerarchetti nell'apparato del pci: infatti auspica che forze nuove si impadroniscano del partito comunista essendo anch'esso viziato dall'opportunismo borghese. Né certo intende gli operai della società del benessere, il cui attivismo opera nel campo sindacale esclusivamente, e non mira affatto a sovvertire la società costituita, tanto più che da questa società è generato (ossia, come teorizza Marcuse, è la società che oggi genera e assorbe ogni opposizione a se stessa, neutralizzando ogni probabilità di rivoltamenti del sistema).

Il criterio discriminante per Pasolini è dunque l'idra borghese, ma il germe dell'imborghesimento è in tutti — uomini ed idee — e non soccorre più un comodo metro manicheo per setacciare i buoni dai cattivi. Non è più il partito (comunista) a dar garanzia di preparare, oltre che tempi nuovi, uomini nuovi. Ma Pasolini di questo metro manicheo ha bisogno, e non trovandolo più nel marxismo lo ricerca inconsciamente in altre costruzioni ideologiche che diano garanzia di universalità, scavando nella memoria e nei sentimenti.

Pasolini protesta, poiché — come giustamente afferma — la funzione di protestare è propria dei letterati (e non va confusa, aggiungiamo noi, con lo *jus mormorandi* che è di tutti, anche dei buffoni e degli incolti, a patto che vivano in regime di democrazia). Protesta contro il partito, protesta contro gli studenti, contro gli industriali, contro i suoi colleghi dell'olimpo della cultura: manifestando sempre una notevole capacità di indipendenza, dote che, ovviamente, non sempre può impegnare gli altri a dover riconoscere anche la giustezza delle sue proposizioni (3). Nep-

---

(1) Cfr. l'intervista rilasciata alla *Stampa*, 12 luglio 1968. Secondo Pasolini non solo Hitler, anche Stalin è stato « un prodotto della piccola borghesia », mentre Attila « era una forza scatenata della natura ». Perfino nel giudicare Che Guevara, Pasolini avanza riserve poiché teme che si scambi il suo moralismo « piccolo borghese » in moralismo rivoluzionario. Insomma ovunque può esserci il vizio piccolo borghese, magari ben occultato e travestito da protesta innovatrice. E non solo tra i politici si annida il germe dell'imborghesimento: anche tra intellettuali che potrebbero apparire anticonformisti, come Hemingway.

(2) Cfr. il commento di Laurenzi all'ode di Pasolini nel *Corriere della Sera* del 12 giugno 1968.

(3) Cfr. il commento di Arrigo Benedetti sull'indipendenza di Pasolini, in *Panorama*, numero del 14 settembre 1967. Pasolini è sempre pronto a compromettersi, a pagar di persona, a scapitarci nella considerazione dei suoi stessi naturali amici, mettendosi in polemica anche con *L'Unità*. Cfr. anche l'interessante intervista rilasciata a Giorgio Bocca, nel *Giorno* del 19 luglio 1966, nonché nel successivo numero del 21 luglio la risposta di Umberto Eco a nome dell'avanguardia (ai critici dell'avanguardia Pasolini rimproverava di essere incapaci di rabbia).

pure ha fiducia in quello che dovrebbe essere l'alveo naturale della sua protesta, la narrativa. Convinto che la narrativa contemporanea sia travagliata da una crisi senza uscita, afferma che ormai quanto avrà da dire lo dirà solo attraverso le immagini: con il cinema o con la televisione, garantendosi però un'altra risorsa, la poesia (4).

Per Pasolini, quindi, il « male » è la realtà (poiché oggi la realtà è borghese, e l'individuo borghese ha sostituito l'anima con la coscienza e pertanto non ha come scopo la salvezza), e contro questo « male » che è la realtà conviene battersi, mirando alla trasformazione della società e alla redenzione dell'individuo.

Ma cosa è il « bene » per Pasolini? Non è certo il « bene » della tradizione cristiana, ossia non ci sembra che per Pasolini il « bene » si identifichi ancora con Dio. Per Pasolini — con una derivazione aristotelica mancata — il « bene » deve trovarsi nelle cose di questo mondo (e non anche nelle cose di questo mondo), e potrebbe consistere nella giustizia sociale: in un mondo in cui ci sia *amore* per i poveri e per gli oppressi: soprattutto per i poveri e per gli oppressi.

Teoricamente è rifiutata ogni trascendenza. Tuttavia ciò che « vizia » le convinzioni del poeta friulano è appunto quel concetto di amore messo lì come termine insostituibile per l'equazione della giustizia sociale. A nostro avviso inizia da tale impostazione l'incoerenza, dato che per inserire il concetto di amore nella sua equazione della giustizia sociale Pasolini è stato costretto a ricorrere a prestito, non trattandosi di concetto, del bagagliaio marxista. Così un punto fisso — il più importante tra quelli ricercati da Pasolini — diventa l'amore: l'amore per i poveri e per gli oppressi. In tale travaglio, non stupisce che il messaggio di salvezza di Cristo — sia pur visto in laboratorio — abbia potuto suggestionare Pasolini e ispirarlo artisticamente per un lavoro cinematografico come il *Vangelo secondo Matteo*. L'uomo non è toccato dalla grazia, ma l'artista è toccato nell'ispirazione dai valori sui quali è costretto a lavorare.

Consiste in questo, forse, l'equivoco (sia per i critici benevoli, sia per quelli malevoli, sia per lui stesso) sulla religiosità di Pasolini, anzi sul carattere di tale religiosità. L'uomo è agitato dalla rabbia contro l'ingiustizia borghese, l'artista è permeato d'amore per il sottoproletariato, per i poveri, per gli oppressi.

Sicché è, a nostro avviso, nel giusto don Francesco Angelicchio quan-

(4) Cfr. la *Gazzetta del Popolo*, 27 gennaio 1967. Circa la validità del linguaggio poetico di Pasolini cfr. quanto ne scrive Giancarlo Vigorelli nel settimanale *Tempo* del 6 agosto 1968. Scrive Vigorelli: « Il poeta vero — e Pasolini lo è, come pochissimi — crede alla poesia, non per opporla alla vita, ma per accompagnarla alle sue ultimate disperate, e redimerle quanto più, vivendole, non lasciandole grettamente scorrere in una quotidiana dissipazione di valori ».

do afferma (5) che « non bisogna confondere nel giudizio l'opera con l'autore ». Lo sono molto meno Alberto Moravia e Carlo Bo quando attribuiscono a Pasolini una religiosità che investe uomo e artista (6).

PROVOCATORE E VITTIMA

Come abbiamo esposto finora le nostre convinzioni sulla personalità di Pasolini, potrebbe apparire che il suo sia un *iter* non percorribile, o difficilmente percorribile, salvo ad aver vissuto le medesime esperienze del poeta friulano ed un *curriculum vitae* simile: altrimenti sarebbero molti altri in Italia gli intellettuali candidati a questa religiosità o pseudo-religiosità. Chiunque sia agitato dalla « sacra fiamma » del genio creativo e si accosti onestamente e umilmente a soggetti cristiani, a persone che testimoniano il cristianesimo, comunqe ad ambienti permeati di misticismo, dovrebbe prima o poi essere « contaminato », dovrebbe essere suggestionato dal concetto di amore (ma nel sistema di Pasolini il termine amore era previsto, abbiamo detto, ancor prima della evoluzione dal marxismo ad un marxismo cristiano). Non è così.

Effettivamente l'iter di Pasolini è difficilmente percorribile oggi. Oggi i marxisti cercano il dialogo, ma non per amor di conoscenza, solo per fini tattici, mentre Pasolini, quando ricerca il dialogo, ha preoccupazioni che precedono e trascendono gli interessi del partito e della ideologia (anche se si presenterebbe al dialogo con l'abito dell'ideologia marxista). Per lui i fini della politica vanno coordinati con i fini dell' etica per il conseguimento di un bene sociale « attraverso l'amore ». Nel caso di Pasolini il dialogo risulterebbe non tra marxisti e cristiani, ma tra un uomo ed il cristianesimo. E le cose si complicano (al punto da far parlare di un enigma Pasolini) solo perché in Pasolini esiste la dicotomia uomo-artista, uomo arrabbiato e artista (ma solo nel momento in cui è artista) permeato di religiosità. E inoltre: politico iracondo nei confronti della borghesia, e politico che nel suo sistema tiene conto (non per etica della situazione) del concetto di amore per raggiungere quel bene che è la giustizia sociale.

A guardar da fuori questa ricerca di dialogo, ovviamente non si può non convenire che anche la parola di Pasolini è fomite di confusione tra i cristiani e gli incerti, nonostante la buonafede dell'uomo e dell'artista: dato che l'impostazione di questo dialogo (nei mezzi espressivi usati, ma più nella filosofia che gli fa da sfondo) è viziata. Ed è viziata (pertanto

(5) Affermazioni rese da don Angelicchio in diverse interviste, dato il suo incarico presso la commissione pontificia per la cinematografia, la radio e la televisione, e per quello di consulente ecclesiastico dell'ente spettacolo e della associazione cattolica fra gli esercenti cinematografici.

(6) In occasione del processo per l'episodio « La ricotta » del film *Rogopag*, Moravia disse che « in quell'aula di tribunale il solo uomo veramente religioso era Pasolini ». In occasione del processo per il romanzo *Ragazzi di vita*, Carlo Bo, interrogato dal presidente del tribunale, affermò che il libro non solo non era immorale, ma « profondamente religioso ».

one) sia per i cattolici sia per gli stessi marxisti in buona

quindi una ricerca assolutamente personale, non può far
10. Può essere seguita con simpatia o con malanimo, ma
olo. E' la ricerca di un uomo geniale e sensibile, « non
1 uomo di questo tempo » e neppure l'atteggiamento men-
d'animo di un uomo di questo tempo. C'è stato un dan-
na ora non si può parlare di un pasolinianesimo (7).

:orre al Vangelo e lo interpreta artisticamente senza ope-
)ni (tanto da superare, abbiamo visto, i giudizi dei critici
:i). Da questo suo lavoro di artista — o intellettuale
ia — ricava una rigenerazione della sua carica di amore;
soffio di religiosità. Ma in Pasolini è ancora accentuato
o uomo-artista. La religiosità è nell' artista, nell' uomo è
mente lievitante l' eredità di Voltaire, una eredità in que-
scusi Pasolini, decisamente borghese. Il leibniziano Pan-
ide è per Pasolini la borghesia, o meglio il neo-capitali-
ciò che essi implicano (potere costituito, religione costi-
massa, sentimenti mercificati): ma lo è per Pasolini-uomo,
litico. Il Pasolini-poeta, il Pasolini-intellettuale è piuttosto
ido, il cui accostamento agli uomini è fonte d'ogni guaio
'er Pasolini gli uomini sono preda del « maligno » perché
ecetti della verità (dati da Gesù Cristo con l'ammonimento:
, di no al no). I poveri e gli oppressi sono invece altret-
come lui, « disponibili per la redenzione ».

pertanto, nel contempo, provocatore e vittima. In entrambe
1 *le fisique du rôle*, poiché in entrambe le situazioni è teso
contro il « male »: ossia contro la profonda ingiustizia della
ie (8). E per rendere questa testimonianza si lascia croci-

FALLIMENTO DEL MESSAGGIO PASOLINIANO

suo film, *Teorema*, ci permette di comprendere meglio
di equazione, l'amore, come egli lo trasfigura. Nella fin-
)grafica di *Teorema* i personaggi riescono ad accettare la

1 si intende il dannunzianesimo come moda letteraria, né come carat-
di un certo tipo di narrazione (caratteristica, per taluni, attribuibile
i narratore; cfr. Luigi Baldacci in *Epoca* del 16 giugno 1968).
ruolo di vittima, cfr. quanto ne scrive Andrea Barbato sulla *Stampa*
)68, cogliendo lo spunto dal processo per il film *Teorema*. Per Barbato
del suo animo Pasolini s'augura forse d'essere condannato, perché
ssione è per lui un'altra tappa di quel martirio ideologico e penale
ente patire, ma che ai suoi occhi dimostra qualcosa che per lui è ben
l'una condanna ».
può evitare, per questo estetismo della sofferenza che non ha nulla
tiano di sofferenza, un accostamento di Pasolini all'Oscar Wilde del
ng, lettore della *Vie de Jésus* di Renan e creatore del *De profundis*,
stionato morbosamente dal ricordo di Verlaine.

realtà fintanto che sussiste l'amore (portato, irradiato, trasmesso dal giovane « ospite »). Quando l'« ospite » si allontana, il mondo della famiglia (si tratta di una famiglia della borghesia milanese) crolla, tutto va in rovina. Si salva soltanto la serva, unica innocente, e l'unica in grado di conservare il messaggio di salvezza nel massiccio mondo della civiltà industriale. Pasolini quindi, da un canto come osserva Giovanni Grazzini (10), « sposa il suo miticismo alla polemica classista ». D'altro canto — ed è ciò che preme di più sottolineare qui — mette a fuoco la dialettica tra sesso e civiltà in un'orgia di erotismo liberatorio e purificatore. Un eros che è purificatore e liberatore (secondo l'assunto di *Teorema*) anche quando è contro natura: incestuoso o omosessuale (11).

L'amore di Pasolini, al di fuori di ogni legge sociale e perfino di ogni legge naturale, al di fuori della sfera di qualsiasi autorità civile religiosa o familiare, in poche parole al di fuori di ogni legge di convenienza e di pudore, nella sua traduzione in chiave di narrazione è sfrenata concupiscenza e morboso erotismo. E' un protestatario « faccio l'amore non la guerra » portato provocantemente oltre i limiti accettabili per qualsiasi comunità, vuoi borghese vuoi marxista. Non è il libero amore di Bertrand Russell, ma neppure è — nelle sue spinte esplicazioni, quelle contro natura — riconducibile ad un estetismo di stampo ellenico.

Il libero amore degli intrecci apparentemente (o volutamente?) fumettistici dei soggetti pasoliniani è, nelle intenzioni dell'autore, elevato a simbolo: un espediente letterario. L'amore che muove tutto, l'amore che perfino quando è vizio corrode la realtà, ossia il « male », appunto perché si tratta pur sempre (nella logica di Pasolini) di un dialogo che rimane sul piano umano; un dialogo aberrante ma sul piano umano, e non tra uomo e merce.

Insomma questo amore di Pasolini vorrebbe avere dimensioni e validità cosmiche, tocca anche i borghesi che fino ad un certo punto rispondono a questa chiamata spogliandosi della loro qualità negativa (la qualità di proprietari: nel film *Teorema* tale postulato è posto simbolicamente fino ai limiti estremi: dopo aver ceduto la fabbrica agli operai l'industriale si denuda e impazzisce). Ma per i borghesi evidentemente — nella logica pasoliniana — non c'è speranza di salvezza nonostante la buona volontà. Non tornano al « male », però finiscono nel nulla, escono dalla storia.

Scandalizza ovviamente la trasposizione letteraria di questo amore, nel simbolismo pasoliniano, dato che il portatore dell'amore non è — come dovrebbe essere — al di fuori e al di sopra del sesso, ma una compo-

---

(10) Cfr. *Corriere della Sera*, 6 settembre 1968.

(11) Nell'art. cit., Grazzini osserva, circa l'ambiguità della parabola raccontata da Pasolini in *Teorema*, che quel « suo mitizzare il sesso, quell'affidare all'amplesso anche contro la norma, il valore sacrale d'una restaurazione del vero, riflette una visione panerotica dell'esistenza, e quasi retrocede l'umanità su posizioni arcaiche che comportano una organizzazione sociale ben diversa da quella forse vagheggiata da Pasolini ». In questa morale pasoliniana Grazzini individua il rischio « di una morale costruita a proprio uso e consumo ». Ed è giusto qui il punto: una contraddizione che però si adatta bene alla figura di Pasolini come appare a noi.

:nte del sesso. L'amore di Pasolini finora (salvo che appaiono nuovi ersonaggi in prossimi lavori) è reso come se fosse solamente sesso sfre- ato. Da questo punto anche a voler fare accademia e ricamare sulle in- :nzioni di Pasolini, ci sembra che il concetto d'amore sia svisato e fini- :a col non essere più ciò che vorrebbe l'autore: soffuso di misticismo spiritualità. E' vero che Pasolini ritiene di parlare a uomini *semplici* ome lo erano ai tempi delle parabole bibliche, e pertanto ritiene di dover :sare — per farsi comprendere — accostamenti e accorgimenti compren- :ibili all'uomo di oggi (e cosa sollecita più l'uomo oggi se non il sesso?); :a è vero d'altro canto che questo messaggio non solo è frainteso dai :ù, ossia da coloro che vedono nelle situazioni esposte da Pasolini una difesa della istanza anarchica (e borghese) « è proibito proibire ». Il mes- :aggio di Pasolini, in più, rischia di completare marcusianamente il suo circuito, divenendo una opposizione espressa (e destinata ad essere ora controllata, poi fagocitata) dal sistema sociale, da quel medesimo sistema sociale (borghese) che Pasolini presume invece di combattere.

Nonostante l'onestà delle intenzioni, il messaggio pasoliniano è dun- que un fallimento, sia se lo consideriamo nel quadro delle predette in- tenzioni dell'autore (combattere la borghesia, ossia il « male », con pro- .. che menino scandalo, sollevare poveri e oppressi), sia se lo consi- deriamo come ipotetico manifesto di un certo strato di intellettuali di que- sto tempo (intellettuali che, abbiamo visto, non si riconoscono affatto nella ideologia pasoliniana).

Pasolini non è un simbolo, è piuttosto un uomo geniale e sensibile isolato (cosa che non accadeva, per esempio, a Voltaire). E' un intellet- tuale che ha adottato nel suo laboratorio di ricerca strumenti di serie che tra loro non legano.

GLAUCO LICATA

Tommaso da Spalato: storiografo e uomo di stato

Esiste un rapporto, o piuttosto una somma di rapporti, fra alcuni uomini del Medioevo e l'età classica: sono scambi e riferimenti e talvolta motivi non solo contenutistici ma anche formali, che raramente emergono nell'opera di uomini d'azione, e rimangono cioè, patrimonio e visione dei poeti, ragione d'indagine e di esperimento per i giuristi.

In questo, Tommaso da Spalato fu eccezione, e perché fu giurista e perché fu uomo di pensiero e perché fu uomo politico sempre precipitato negli eventi. Negli ultimi mesi non è stato celebrato il settimo centenario della sua morte.

Il fatto che sia vissuto nel XIII secolo in una città, Spalato, che allora era sul limite anche politico, di due mondi non sempre però in aperto contrasto per una destinazione diversa che già uniformava e il papato e Venezia e Genova nella lotta per l'egemonia spirituale e economica in Oriente, ne ha falsato le prospettive e ne ha diminuito le dimensioni.

Se lo ricordassi solo come scrittore di storia, non vero storico, ma tuttavia più che cronista perché impareggiabile manipolatore di fatti ed espositore di idee, egli non uscirebbe dall'aggrovigliato composito effimero apparire di uomini rissosi e violenti. Ma tuttavia potrei estrarre dalla sua *Storia dei vescovi salonitani e spalatini* (1) un piccolo codice politico improntato a disinvolta e spregiudicata prestezza.

Bisogna però rivederlo e riascoltarlo, ché certo suo comportamento resta ancora entro il calco di impressionante evidenza, nell'immediatezza dell'azione, nella risoluzione pronta e rapida, nelle esitazioni imposte da un rigore morale così pulito e lucido che par debba tradurre i moti dell'anima.

Uscì di casa a diciassette anni, e da Spalato, per studiare: allora uscir di casa era attraversare il mare Adriatico e inoltrarsi nella pianura fino a Bologna. Nello studio bolognese conobbe e parlò da amico e da goliardo con Pier della Vigna, ma ascoltò anche Francesco d'Assisi. Egli stesso narrò: « ... Nello stesso anno (1222) il giorno dell'assunzione della Vergine, essendo io studente a Bologna vidi san Francesco predicare nella piazza della città, davanti al palazzo comunale dov'era convenuta quasi tutta la popolazione... Le sue parole si aggirarono tutte intorno alla pace e alla composizione delle inimicizie, e nonostante che il santo fosse coperto di misere vesti e fosse modestissimo nella persona e non bello nel

(1) Historia salonitanorum pontificum atque spalatensium - trad. di Pierina Fontana - Archivio storico della Dalmazia a. XIV 1939 Roma.

so, pure fu così efficacemente ispirato da Dio, che per le sue parole olte famiglie nobili divise da lungo tempo da irriducibili discordie e a guerra furibonda, si piegarono alla pace » (2).

I due incontri sono fondamentali per comprendere e valutare la sua pera civile e politica. Infatti essa partecipa del realismo del segretario i Federico II e dell'umile riflessione di sentimenti e di sollecitazioni mane di Francesco. Alla duplice informazione sostanziale egli aggiunge sempio giuridico e scientifico, non solo praticato in termini di ricerca, ppreso da Accursio, il grande glossatore che gli fu maestro.

L'importatnza dell'insegnamento di Accursio ha rilievo nell'opera legislativa, ma è anche viva come fattore dell'impostazione politica secondo disegni che riflettono la latinità, la classicità, della quale l'arcidiacono palatino fu sembre partecipe e convinto assertore. Su codesti tre incontri taliani, peninsulari, il goliardo, già chierico, inquadrò temperamento e carattere che di quel tempo aveva già costituiti e incisi, ma sulla scuola accursiana temprò e affinò una particolare capacità tecnica agli statuti e ai rapporti pubblici, che possedeva pur con imprecisione e approssimazione provinciali, come dote naturale.

Tale capacità non comportò in lui criteri sicuri di originale attribuzione se non sui fondamenti di lungo studio e di solida dottrina e fu sempre condizionata, anzi valutata e propulsa, da felicità e prontezza di scelta e da chiarezza di ordinazione.

L'anno 1227 egli fu a Spalato, forse definitivamente tornato in patria: aveva ventisette anni e già possedeva una compiuta e originale maturità alla quale, giorno per giorno conferiva il pregio e il tributo di uno studio tenace e severo, e più ancora della libera pratica degli uffici cittadini - fu nominato cancelliere del comune —, e un attento controllo personale effettuato con lo scopo realistico già offertogli in concretezza dalla amicizia con Pier della Vigna e con altro fine più interiore, scaturiti e imposti secondo la seria e irreprensibile coscienza. In questa pratica si prefisse un criterio di condotta e di valutazione, ma anche di guida, ridotto a unità di sintesi, per il quale valeva l'osservazione diretta della vita di Spalato, città libera e non sempre libera, sull'orlo, non sul confine, di un regno potente e ai margini di una vasta zona geografica ancora agitata e sconvolta nei prolungati moti dell'assestamento politico.

In questo periodo che fu di esame oggettivo e di verificazione interiore, il rapporto passato-presente in termini di storia-vita politica e sociale, e cronaca, fu operante anche secondo l'integrazione cui egli era abituato e esercitato dall' insegnamento accursiano. Ma a certi accorgimenti, che per l'immissione nella vita pubblica sembravano soltanto finalistici e invece erano strumentali, egli seppe anteporre l'esperienza intellettuale e interiore dello studio. La continuità dello studio gli servì di comparazione e di complementarietà nel rapporto passato-presente con effetti anche di ordine pratico: l'addestramento alla lotta politica attra-

(2) Op. cit.

verso gli esempi della storia; l'esercizio della coscienza su modelli che costituivano, pur nella disparata e eterogenea ricerca, precisi fattori di riferimento nell'ambientazione politica e sociale dalmatica; lo stimolo e la sollecitazione per un sentimento del dovere civico; l'ambizione di partecipare a quello che gli sembrava sempre più un irrifiutabile giuoco della vita e della morte.

Per il periodo del pubblico ufficio comunale egli si comportò con diligente e personale continuità di apprendista: sempre però con un'impostazione comparativa fra istituti spalatini e istituti comunali della penisola italiana. D'altra parte, quella che il cancelliere comunale educato nell'università di Bologna sembrava soltanto tendenza alla comparazione e all'adeguamento per vivo spirito di latinità, si andava risolvendo in destrezza negli affari pubblici. Era insomma un coraggio nuovo nel suo tempo, in Dalmazia, foggiato, sia pure sull'incomparabile modestia dell'uomo, ma alimentato con baldanza, che verso la maturità, si completava e si complicava di sopraggiunta ambizione.

La struttura del comune dalmatico non era differente da quella rozza e primitiva dei comuni della penisola: anche a Spalato e nelle città vicine, il comune di consolare, o meglio, di comitale, si era fatto podestarile. La trasformazione avveniva sotto gli occhi di Tommaso, il quale non se ne rammaricava, anzi per l'antico abito classico, che aveva acquisito con gli studi, riteneva con sicura intuizione, l'ineluttabilità del trapasso entro i caratteri di un perfezionamento. Il quale doveva essere nella magistratura in sé, e nella maturazione del riassetto politico, un rafforzamento dell'autorità con garanzie ben definite. Fu anche il primo pensiero politico del giovane cancelliere, che intanto era stato ordinato sacerdote.

Per quanto attiene alle città dalmate il mutamento non fu per intero conforme al passaggio di regime di alcune città della penisola, ma tenne caratteristiche particolari. Due famiglie si contendevano il primato: i Drasce e i Vitali; entrambe nemiche, e con la città, tributarie anche sotto un profilo meramente politico e etico, dei re d'Ungheria (3). Tommaso puntò sulla sua assimilata e riconosciuta autorità, e poiché il clero secolare sembrava alquanto esautorato e indebolito, apparve con qualità di uomo nuovo: essendosi rafforzato nel clero con l'elezione ad arcidiacono, si rivelò più atto a costruire in termini politici, dopo avere gustato il filtro dell'ambizione.

Non si dimenticò di Pier della Vigna e di Accursio: mise in opera l'eccellente sua capacità di argomentare e di convincere, facilitato da doti di fascino; portò nella cancelleria del comune una sua logica fondata sui termini realistici che aveva imparato a Bologna, i mezzi tecnici sottili, quasi infallibili, che aveva scoperto e provato sulle glosse. Si valse, e giustamente, del diffuso desiderio di pace: il popolo era stanco e dissanguato nelle lotte civili.

Da alcuni anni i frati minori si erano stabiliti in Dalmazia e vi

(3) G. Praga, Storia di Dalmazia (p. 92). Padova 1954.

vevano diffuso il messaggio francescano di fraternità e di pace: lo stesso rcidiacono era sensibile all'ideale di povertà, di umiltà e di carità, e u tali fondamenti « studiò di diventare e di mantenersi potente affinché li umili non patissero soprusi » (4); ma fu costretto alla lotta.

Aveva trent'anni quando, essendo vacante la carica di arcidiacono, l capitolo e il clero lo elessero con larghissima maggioranza. Ma l'elezione era avvenuta durante l'assenza dell'arcivescovo Guncello, il quale sitò prima di consentire e di confermare. Tommaso nella sua cronaca ilevò la fiacchezza e la lentezza del presule — un'interessata malavoglia — nel correggere errori ed eccessi dei canonici: certamente l'energico acerdote aveva imposto un nuovo corso nella diocesi, o per lo meno tentava di imporlo.

I primi contrasti furono con l'arcivescovo e ebbero attinenza agli affari ecclesiastici: quegli stessi canonici che avevano quasi acclamato il primo sacerdote del capitolo non l'osservavano più come loro difensore, come arbitro e come guida, perché avevano avuto modo di saggiarne il coraggio; di subirne la rettitudine e il desiderio di giustizia; di temerne l'ambizione; di misurare il favore popolare. Ci furono nello stranissimo giuoco motivi di insofferenza verso l'uomo giovane e capace che già sedeva a un ufficio pubblico; che sembrava voler collegare e ricondurre gli affari ecclesiastici e gli affari politici in un più rigoroso, anche se non comune, ordine morale.

Quell'uomo si sarebbe imposto al vecchio e pigro arcivescovo: era necessario puntare sulla sua serietà, sul suo attivismo, sulla sua sollecitudine per renderlo subito fastidioso a Guncello. Ci riuscirono e andarono oltre le previsioni anche perché Tommaso non esitò a colpire chierici e canonici gaudenti: il rancore e l'odio crescevano sullo smisurato sentimento di invidia, perché all'originalità e all'autorità dell'arcidiacono era agevole opporre la lega di tutti coloro che desideravano vivere e prosperare su interessi economici e su privilegi dei quali fruivano da molti anni. Esisteva anche un collegamento naturale con la gravitazione politica e geografica dei re d'Ungheria verso il mare: non per nulla l'arcivescovo era ghibellino e amico e familiare della corte.

L'ordine riportato negli affari ecclesiastici per il riferimento e un più generale rigore, comportava la comparazione con la condizione politica perché l'arcidiacono era cancelliere e perché la conclusione delle lotte civili significava preludio ad azione più propagata. Ciò fu chiaramente intuita dagli avversari, che sugli inevitabili dissensi fra arcidiacono e arcivescovo, impostarono premesse e presupposti per sviluppi e conseguenze sul piano politico.

Intorno all'opera e alla figura di Tommaso si schierò una parte del popolo, perché egli era riuscito a riportare la pace fra le fazioni e perché aveva proposto un interesse comune, che contrastava con i rapporti di buon vicinato e di sudditanza imposti dalla corte d'Ungheria. Il pro-

(4) Historia salonitanorum pontificum atque etc., già cit.

blema più urgente riguardava il governo municipale: l'esigenza della nuova magistratura già consolidata nella penisola, unica, tecnica, svincolata dagli interessi personali dei cittadini perché affidata a un forestiero, era sentita dal popolo; fu caldeggiata da Tommaso, che ottenne l'unanimità.

Egli si recò ad Ancona dove officiò Gargano degli Arscindi, il quale tenne la carica dal 1239 al 1242: operò in senso legislativo; tracciò lo statuto; codificò le norme e le consuetudini sulla scorta della propria esperienza — era uno dei più richiesti magistrati italiani — e con il consiglio dell'esperto arcidiacono. Lo statuto è dell'anno 1240 e fu adottato nei modi e nella configurazione giuridica anche da altre città dalmate.

Morì l'arcivescovo; il capitolo che si era stretto intorno all'uomo più capace e più rappresentativo elesse Tommaso. Ma il popolo, che nei primi anni aveva parteggiato per il giovane arcidiacono, sobillato e allettato dagli agenti del re d'Ungheria e da alcune famiglie che avrebbero gradito il ritorno a una magistratura consolare o comitale, gli fu avversario e poi nemico. Fu imposto il canonico Ugrino che morì dopo qualche anno; poi Giovanni vescovo di Scardona.

Allora l'arcidiacono, dopo avere mortificata la propria ambizione, chiese l'intervento del pontefice Innocenzo IV: fu eletto Ruggero di Benevento, uomo avverso agli ungheresi e propenso a seguire l'opera di rinnovamento morale e di ricostruzione giuridica.

L'azione politica di Tommaso si concluse con la pacificazione fra i comuni di Spalato e di Traù e con la composizione di un incidente diplomatico sorto dopo una rissa tra spalatini e soldati ungheresi. Egli morì nell'anno 1268.

Dopo la morte nessuno degli amici e nessuno dei nemici si meravigliò se fu rinvenuto un suo manoscritto. Era scritto di pugno del cancelliere, in un bel latino e in caratteri longobardi, senza titolo e senza l'ultimo capitolo che poi risultò essere stato aggiunto, naturalmente apocrifo, nel XVI secolo.

L'opera, che sembra essenzialmente storica, è divisa in capitoli: nel contesto convergono fattori giuridici, politici, geografici, etimologici. E' la storia latina di Spalato: è figurata; è parlata; è condotta sulla vita e sull'azione di alcuni uomini. Ogni personaggio è disegnato e scolpito: un criterio di valutazione, sagace e libero lo penetra; la superbia è la superbia; l'arbitrio è l'arbitrio; la simonia è la simonia; l'avarizia, l'accidia, la depravazione, la perfidia, l'ipocrisia, l'intemperanza, l'odio e la paura, sono sempre contenuti in una precisione che è soprattutto proprietà di lingua.

Tommaso vi opera non tanto come capacità accentratrice — e ne ebbe —, quanto come esecutore di un duplice compito: un preciso disegno politico, che è quello di reggere le sorti del comune; di ordinarle entro norme distinte e scritte; desiderio e bisogno di assecondare un processo storico in atto, che è quello di trasformare gli istituti comunali.

Dagli stessi suoi scritti, che non possono non avere anche carattere di giustificazione storica, le qualità umane dell'arcidiacono prevalgono nella

logica: « fierezza, ... integrale, orgogliosa coscienza latina » (5). Su codeste caratteristiche umane e morali la politica perseguita da Tommaso fu intesa e volta a dare maggiore complessità e forza al comune; ad affermarne e a renderne valido lo spirito di autonomia; a costituirlo e a imporlo come comunità libera. Il disegno e l'intento, che negli scritti appaiono fattori di una grande missione, sono esemplificati nei personaggi, fra i quali sono indicati i rilievi di ambizione, di superbia, e di più generale contrasto tra gli interessi degli spalatini e le mire egemoniche dei re d'Ungheria.

Sulla narrazione prevale un linguaggio che trascende scopi e riferimenti letterari: è fondato sulla esatta e concisa terminologia degli atti pubblici; sulla inequivocabile chiarezza di idee. Ritratti e episodi sono inquadrati sulla somma della sintesi. Gli esempi sono da antologia.

Diocleziano: « Egli fu il più crudele tiranno dei cristiani, li cercò, li inseguì in tutto il mondo senza saziarsi di tanto spargimento di sangue » (6).

Il duca Rele agli spalatini: « Non desisterò dalla distruzione delle vostre vigne finché non vi sia rimasto tanto vino da riempire un calice per celebrare una sola messa ». Ma gli spalatini che pregano: « ... O Signore onnipotente che detesti i superbi », battono il duca in campo aperto e lo decapitano (7).

La storia di Spalato vissuta e scritta fu terribile storia: una delle tante dell'età comunale, quando fra corruzione e malvagità pure brillavano esempi di virtù e uomini come Gargano degli Arscindi erano pagati bene — milletrecento libbre l'anno — per tenere lontani i superbi, i vanagloriosi, i disonesti; per fare le leggi e per imporne l'osservanza. Quando uomini come fra' Girardo da Modena volgevano verso valori di carità cristiana i rapporti fra gli uomini: che sono uomini e fatti narrati anche dal fiero arcidiacono.

GIUSEPPE MARASCO

(5) Antonio Just-Verdus in Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria (p. 67 e seg.), Roma 1966.

(6) Historia salonitanorum pontificum etc., già citata.

(7) Ibidem.

FILOSOFIA

Spiritualità dell'anima e storicità dell'uomo.

La auto-esperienza moderna dell'uomo ci manifesta la storicità dell'essere umano: se la conoscenza e l'azione dell'uomo possono contenere e trascendere tutte le determinazioni, non possono però esserne prive.

Se dovessimo oggi formulare in modo nuovo l'argomento del trascendimento della mente sulla particolarità di ogni oggetto, come mezzo di dimostrazione della spiritualità dell'anima, esso sarebbe assai più efficacemente formulato non a partire dall'universalità del concetto, dal suo non legame alla individualità della cosa, ma piuttosto dalla capacità della mente umana a riprodurre in sé, mediante la parola, il mondo e a causare sul mondo a partire dalla parola. La parola umana è un segno efficace, un « sacramento originario » su cui si innesta in pienezza il sacramento della grazia. Nella mediazione tra parola e segno sta la potenza dell'uomo così come nella mediazione tra sacramento e grazia sta la potenza di Dio.

L'uomo riproduce in sé il mondo come sistema di segni e causa, mediante questo sistema di segni, sul mondo: ciò ci sembra la più forte manifestazione della realtà dello spirito e il perfetto modo di apprendere l'alterità per rispetto alla realtà materiale. L'uomo può contenere il cosmo *ad modum hominis* e può perciò causare nel mondo esteriore secondo il modo del cosmo. L'uomo trasforma il cosmo in sé e crea così una forza che esiste come una realtà cosmica e al tempo stesso rende il cosmo strumento dell'utilità umana.

Qui alterità e unità, trascendenza e immanenza appaiono colte come un momento unico: l'uomo trascende immanendo e immane trascendendo. La spiritualità dell'uomo non può più essere misurata da un momento del processo, quello della generalizzazione, ma deve essere vista nella sua totalità: l'assunzione, l'utilizzazione del cosmo. La spiritualità appare così intimamente legata alla corporeità: il corpo è mezzo dell'uomo per conoscere il mondo, mezzo per agirvi: è fine relativo perché al gusto del conoscere si aggiunge il fine pratico di cui l'utilità del corpo è fine e giustificazione.

In questo senso potremmo definire l'uomo come la capacità di ricevere e di esprimere tutte le determinazioni cosmiche. Daremmo quindi pieno riconoscimento, come mezzo di definizione dell'uomo, all'*intellectus possibilis omnia fieri* aristotelico.

Tale definizione presupporrebbe ad un tempo la spiritualità e la corporeità: la corporeità appare come l'elemento passivo (recezione) e la spiritualità come l'elemento attivo (espressione).

Potremmo spiegare la possibilità di esistenza della sola anima (e non del solo corpo) in quanto essa è il termine in cui il cosmo può iscriversi *ad modum hominis* ed essere espresso. L'anima ha una potenza di contenimento del cosmo che le compete originariamente. Ci avvicineremmo così

a quelle dottrine moderne (Rahner, Boros) che cercano nella cosmicità il fondamento della spiegazione dello stato dell'anima post-mortem: ma senza cercare al di fuori dell'anima, ma nell'anima stessa il principio di questa cosmicità.

L'anima in quanto potenza creativa del linguaggio è un principio di un *altro* mondo, e può sopravvivere a *questo* mondo.

Può un tale metodo seguito nella definizione dell'uomo come soggetto spirituale e storico ad un tempo essere impiegato nella definizione di Dio?

Con i limiti propri di ogni linguaggio a definire ciò che non è cosmico, ci pare di sì. In tal caso ci sembrerebbe che una definizione dell'uomo omogenea nei termini significanti e analoga per riferimento al termine significato potrebbe così esprimersi: Dio è l'attualità di tutte le determinazioni cosmiche, che esistono nel cosmo solo come originate e ricevute.

Il cosmo vede così riconosciuta ad un tempo la sua natura di immagine di Dio (la sua similitudine) e la sua alterità. Ma così Dio non è definito né come il totalmente altro e né come il totalmente identico, ma appunto come il perfetto, come il creatore, come l'originante assoluto.

La definizione è propriamente la definizione del creatore, del Dio come origine e come pienezza: del Dio non estraneo o diverso ma del Dio padre del mondo.

Il cosmo dunque è qui visto formalmente come l'originato, ma non come l'eterogeneo. Una definizione analogica di Dio deve esprimere appunto la non divinità del mondo e la non mondanità di Dio: ma la prima in modo da escludere il manicheismo e la seconda in modo da escludere il panteismo. Ora qual è il concetto biblico originario che è la *petra scandali* sia del manicheismo che del panteismo? Appunto, la creazione.

La nostra definizione esprime Dio in quanto creatore: e pone quindi in risalto proprio quell'elemento che esclude i due errori, mantenendo pienamente le due verità.

Vorremmo ora comparare questa definizione alla classica definizione tomista: *Ipsum esse*. Questa definizione ha una storia. Il tomismo è stato pensato contro il platonismo arabo ed ebreo medievale: Ibn Gebirol (Avicebron) è l'avversario principe di Tommaso nella teodicea. Attribuendo realtà metafisica ai generi e alle speci, trasformando la logica in metafisica, includendo Dio in una classificazione finita, il platonismo avicembroniano determinava un mondo chiuso e finito in cui non c'era più posto per la trascendenza divina.

Definendo Dio come l'essere, Tommaso spezzava il realismo degli universali, la fisicizzazione della logica: poneva Dio su un piano che trascendeva il concetto. In questo senso la lettura dello pseudo-Dionigi e quella di Aristotele offrivano congiuntamente l'armonioso fondamento di una espressione teologica unitaria. Aristotele negava la causalità mondana delle idee, lo pseudo-Dionigi affermava la trascendenza divina per rispetto ad esse. L'essere faceva aggio sul « vero » sia sul piano cosmico che su quello divino.

Dietro alla definizione tomista sta dunque una precisa storia ed una chiara opzione culturale, che una determinata lettura del testo dell'Esodo

sulla manifestazione di Dio sembrava canonizzare nella « metafisica de l' Esodo », secondo l'espressione del Gilson.

Questa definizione tomista costituiva in principio una difesa dell creazione: essa era implicitamente però non esplicitamente connotata nell definizione stessa.

In primo luogo, codesta definizione sembrava una definizione assolut e non relativa di Dio. E dunque in qualche modo propria.

Ciò non è nello spirito del tomismo, in cui ogni nome dato a Di viene dalle cose: e in cui Dio è conosciuto sempre a partire dalla cre zione. Tommaso escludeva la linea di Maimonide per cui Dio è in quant causa l'essere: e dava al termine di essere un senso nel quadro dell'an logia. Ma, appunto, quale analogia? di attribuzione o di proporzionalità E nel primo caso, come escludere del tutto il senso di Maimonide? n secondo caso, come formulare la relazione di proporzionalità?

In secondo luogo, la « metafisica dell'Esodo » si completava in un filosofia che distingueva realmente tra essere ed essenza. L'essenza app riva come il limite dell'essere.

In questo senso solo una « componente » metafisica del mondo veni posta in Dio. L'essenza, cioè appunto la determinatezza del mondo, app riva come meramente mondana. Chiudeva questa soluzione la via ad un interpretazione « dualistica » del mondo? Non diveniva possibile in qua che modo una lettura del tomismo nel quadro dell'esistenzialismo conten poraneo, che intendesse essere come *Sein,* e essenza come *Dasein*? Cert ciò comportava un'alterazione del tomismo; ma un'alterazione per il bloc dell'*esse subsistens* con l'*esse* dell'essenza, suggerito proprio dalla scel del termine identico, con la semplice (unilaterale) trasvalutazione analogic

Una via per tale cattivo uso del tomismo, distorto in riferimento termini culturali e a problemi ad esso successivi, poteva essere offer dall'uso del termine partecipazione che, fuor di una lettura rigorosamen analogica e del senso che la partecipazione definisce a partire da Dio non è in alcun modo una definizione metafisica originaria, può appun sottolineare non rigorosamente l'unità del termine essere nella definizio di Dio e in quella della creatura.

Tali pericoli sono esclusi in una definizione di Dio che ponga fo malmente la creazione e quindi la relazione di originato ad origine, ch il mondo ha con Dio.

Queste prospettive ci conducono a porci il problema se non si debb includere la determinatezza nella nozione stessa di essere, sino a dire ch l'essere è sempre determinato, cioè che esso è sempre una determinazio originaria: in altri termini, a negare la distinzione reale tra essere ed essenz

L'essere è sempre determinato: e le determinazioni di un essere po sono essere contenute anche in un altro essere che esprima l'entità a un livello superiore. Proprio perché determinazioni dell'essere, le determ nazioni sono tra loro omogenee: e il contenimento reciproco che ciò rend possibile fonda la gerarchia del mondo, dall'ultimo atomo sino all'um nità di Cristo, che contiene il mondo. E oltre, in un modo radicalmen diverso, sino alla pienezza di Dio.

GIANNI BAGET BOZZO

LIBRI

Recensioni di:

Giano Accame

Gianni Baget Bozzo

Edoardo Benvenuto

Mariella Bettarini

Glauco Licata

Giuseppe Marasco

Marie Dominique Philippe

Sergio Quinzio

HARVEY COX: « LA CITTA' SECOLARE » - Introduzione di Geno Pampaloni, traduzione di Anita Sorsaja, Vallecchi editore, Firenze 1968.

Questo libro, uscito a Nuova York nel 1966, ha reso improvvisamente celebre in tutto il mondo il nome di Harvey Cox, un giovane teologo protestante che insegna all'università di Harvard. Si tratta innegabilmente di un libro brillante e appassionato. E si tratta anche di un libro intelligente. Bisogna, infine, avere la lealtà di riconoscere che il libro testimonia di una autentica esperienza cristiana.

Cox non è propriamente un « teologo della morte di Dio », come di solito viene presentato. Non è neppure un precursore dell'«ateismo cristiano», come spesso si sente dire. Lo provano le date delle opere dei maggiori esponenti del movimento. Degli scritti principali di William Hamilton, *The new essence of christianity* è del 1961, mentre *Radical theology and the death of God* (in collaborazione con Altizer) è del 1966, esattamente lo stesso anno in cui è stata pubblicata l'opera fondamentale di Cox di cui ci stiamo occupando. *The secular meaning of the Gospel* di Paul van Buren — considerato l'esposizione più completa delle idee del movimento — è del 1963. Le tesi fondamentali di Thomas Altizer, infine, si ritrovano in *Mircea Eliade and the dialectic of the sacred*, anch'esso del 1966. Del resto, già in un saggio apparso nel 1964 nella nota rivista *Christian century* (ora nel volume miscellaneo *Frontline theology*, Londra 1967) Harvey Cox criticava i teologi che si affannano a dimostrare che « Dio è morto », accusandoli di ricadere con questo tipo di discorso nel vecchio cerchio della *religione*.

Per Cox, infatti, non è morto Dio, ma è morta la *religione*, è morto il *sacro*, realtà di tempi remoti. In un certo senso Dio è più vivo che mai, proprio perché non è più separato e delimitato nei rigidi schemi della privilegiata dimensione sacrale, ma riempie l'intera realtà profana. La formula ad effetto della « morte di Dio », alla quale viene comunemente ricondotto Cox, è in definitiva una formula mitica che esprime in modo estremamente impreciso (e per questo così orecchiabile e di facile successo) un'istanza di « radicalità », il bisogno cioè di confrontare globalmente e spietatamente la verità cristiana con la realtà contemporanea. I « teologi radicali », i cosiddetti « atei cristiani », sono in effetti autori di diverso valore e di diverso orientamento. Non può comunque essere questa la sede per individuarne la comune origine nella recente teologia protestante di Barth e di Tillich, gli influssi di concezioni filosofiche e politiche « laiche », le conclusioni e i possibili sbocchi ulteriori.

Fra gli autori ai quali è stata applicata l'approssimativa etichetta di « teologi della morte di Dio », Harvey Cox non è quasi certamente il più penetrante, ma è forse il più attraente. Per la maggior parte delle sue pagine, *La città secolare* appare simile piuttosto a un saggio di sociologia, di psicologia, o di antropologia culturale che a un testo di teologia.

Il linguaggio teologico tradizionale, anzi, vi è completamente assente. Appoggiandosi a un consistente apparato di citazioni tratte da specialisti nei più diversi campi, il discorso di Cox si muove agilmente saltando qua e là in tempi e luoghi lontanissimi fra loro; utilizza una raffinata etimologia come un articolo di cronaca su un giornale, l'opinione di un grande filosofo antico e medievale come un'aggiornata statistica economica o demografica, un'interpretazione storica come un avvenimento politico in corso. Ci s'imbatte ripetutamente nei nomi di John Kennedy, di Hitler, di Marx, di U Thant, di Adorno, di Fromm, di Galbraith. L'uomo della moderna *tecnopoli* (il neologismo è suo) ci viene mostrato di fronte a un apparecchio elettronico, al supermarket, al cinema, in automobile, impegnato nella rivoluzione, afflitto dalla nevrosi socio-culturale, in bilico fra lavoro e tempo libero, aggredito da una colossale pubblicità a

sfondo sessuale, alle prese con i problemi dei negri, dell'organizzazione burocratica, dell'università. Nel libro di Cox c'è un po' di tutto, forse troppo di tutto. Ci sono perfino i quadretti di quattro città rappresentative di ambienti *secolarizzati* o in fase di *secolarizzazione* — « Nuova Delhi e l'India », « Roma e l'Europa occidentale », « Praga e l'Europa orientale », « Boston e gli Stati Uniti » — nei quali non manca il gusto di una specie di romanticismo turistico. Non manca neppure la letteratura: « Gli dèi dell'uomo tribale turbinano con lui nella notte dell'estasi sensuale ». Certamente il libro di Cox è più brillante che rigoroso. La vernice dell'*american way of life* lo ricopre.

Tutto il senso del libro è in un confronto del messaggio cristiano, e in particolare delle sue attuali possibilità storiche, con la realtà profana contemporanea. E' significativo che il confronto sia condotto in un linguaggio che è in sostanza quello della moderna tecnopoli: significativo perché mostra già in partenza a quali risultati il confronto sia approdato. Ma in effetti, malgrado l'ottimismo di Cox — secondo il quale la secolarizzata società industriale contemporanea sarebbe uno sviluppo coerente con la fede, anzi una sua crescita e maturazione al di fuori degli angusti assetti tradizionali — è chiaro che il suo discorso, la sua ansia di un confronto, nasce dalla drammatica sperimentazione della contrapposizione fra i due termini. E' molto probabile che il compiacimento con il quale Harvey Cox riporta il mondo moderno nel solco della fede (o piuttosto viceversa) ostenti una sicurezza tanto maggiore quanto più tragicamente era stato vissuto il conflitto iniziale. Il suo esagerato ottimismo, così mal conciliabile con il fondo della sua formazione di teologo riformato, appare più voluto che sentito, appare come il comprensibile esito di un meccanismo psicologico di compensazione e di implicazione odio-amore.

La tesi centrale di Cox è questa. Il mondo di oggi, profondamente trasformato, libera l'uomo dalla tutela di sostegni religiosi e metafisici, costringendolo a maturare nella coscienza e ad assumere nuove responsabilità di fronte alla storia. Questo processo non sarebbe affatto in contraddizione con la rivelazione biblica, ma ne rappresenterebbe anzi una sostanziale realizzazione. Secondo Cox, la *desacralizzazione* di tutte le attività e i valori umani collegati con una tribale visione religiosa della natura e della storia ha inizio proprio con l'antico Testamento. Oggi questo processo è al culmine. Nelle enormi tecnopoli della produzione e del consumo, la *mobilità* (il frenetico ritmo della vita moderna) e l'*anonimato* (non ci si conosce, pur abitando accanto) diventano caratteristiche dominanti. Lungi dal doverle contestare e deplorare, il credente nel Dio della Bibbia vi troverà un incentivo alla responsabilità e all'intervento sociale. Senza sostituirsi a Dio, l'uomo deve essere il suo collaboratore nel disegno di organizzazione e di salvezza del mondo: la società secolare non è infatti il regno di Dio, ma lo prepara. Perciò la teologia dev'essere anzitutto politica, ma visione dinamica e rivoluzionaria dei rapporti umani. Deve ormai utilizzarne il linguaggio, come in tempi passati utilizzava quello della filosofia. La Chiesa è l'avanguardia di Dio nel mondo, la comunità che agisce per la maturazione dell'uomo e del mondo, per la responsabilità del futuro storico. Dio e soprattutto Gesù restano, ma il posto della religione dev'essere preso ormai dalla rivoluzione. La realtà vera del cristianesimo si trova oggi nella « nuova umanità » in marcia verso un avvenire totalmente secolarizzato. Queste tesi sono svolte in quattro parti, precedute da un'introduzione che in pratica le riassume: « L'avvento della città secolare », « La Chiesa nella città secolare », « Escursioni nell'esorcismo urbano », « Dio e l'uomo secolare ».

Harvey Cox, in definitiva, non dice cose così totalmente inedite e inaccettabili come potrebbe sembrare. Se è vero che Dio resta ai margini del suo orizzonte, ciò viene giustificato affermando, su basi scritturali, che le discussioni sul concetto e soprattutto sulla parola *Dio* sono meno importanti della fedeltà al Dio vivente della Bibbia. Pur valorizzando al massimo

la responsabilità dell'uomo nel mondo, afferma tuttavia decisamente che « Dio non è semplicemente un modo di parlare dell'uomo. Dio non è l'uomo, e l'uomo può soltanto essere realmente "*respons*-abile" quando risponde ». Secondo quanto afferma il padre René Marlé (*La cosiddetta "teologia della morte di Dio"*, in « La civiltà cattolica », n. 2841, 2 novembre 1968), Cox avrebbe riconosciuto, « in seguito alle discussioni sollevate dal suo libro, di aver spesso tenuto in troppo poco conto i problemi metafisici connessi con le opzioni pratiche dell'uomo ». Se parla poco di Dio è per una scarsa fiducia nella parola che ne esprime il concetto, la quale viene acutamente seguita nella sua vicenda storica e relativizzata. Per questo, «forse per qualche tempo dovremo fare a meno di un nome per Dio... L'Esodo segnò per gli ebrei una svolta decisiva di potenza così fondamentale che un nuovo nome divino si rese necessario per sostituire i titoli che erano sorti dalle precedenti esperienze. Oggi, la nostra transizione dell'éra della cristianità alla nuova éra della secolarità urbana sarà non meno radicale. Piuttosto che rimanere ostinatamente aggrappati ad appellativi antiquati o sintetizzarne affannosamente dei nuovi, forse, come Mosè, noi dobbiamo semplicemente intraprendere l'opera degli eventi del futuro ». Sono le parole con le quali si conclude il libro.

L'atteggiamento inaccettabile di Harvey Cox non sta nelle formule più appariscenti e nelle violenze iconoclastiche. Consiste in qualcosa di più sottile e profondo.

Per Cox, religione, in quanto rigida forma sacrale, e progresso umano si escludono a vicenda. E' un'opinione ormai diffusa, anche se di rado viene formulata così esplicitamente dai teologi. L'abbandono della sacralità immobile e l'avvento del dinamismo storico sarebbero stati schiusi dall'antico Testamento. Il racconto biblico della creazione, infatti, desacralizza la natura, svuotandola delle presenze divine che secondo le antiche concezioni l'animavano; disincanta la natura, proiettandola nella sua pura oggettualità mediante l'atto creatore. L'Esodo è la desacralizzazione della politica: « L'emergere della storia, al posto della natura, quale luogo dell'azione di Dio apre tutto un nuovo mondo di possibilità alla trasformazione politica e sociale... La liberazione dall'Egitto... fu un atto massiccio di quella che noi oggi chiameremmo "disobbedienza civile"; fu un atto di insurrezione contro un monarca debitamente costituito, un faraone il cui diritto alla sovranità politica era fondato sulla sua parentela col dio del sole ». Il patto del Sinai è la sconsacrazione dei valori: « Dal momento che, per gli antichi, dèi e sistemi di valori erano la stessa cosa, l'interdizione contro gli idoli ha un significato molto reale. Significa che agli ebrei era proibito adorare (cioè, prendere realmente e moralmente sul serio) qualsiasi cosa che potesse essere foggiata dall'uomo... Proprio perché credevano in Jahveh, per gli ebrei tutti i valori umani e le loro rappresentazioni avevano un valore negativo ». Non che queste proposte esegetiche siano tutte ugualmente convincenti, ma di massima sono plausibili, e comunque non sono certo un'invenzione di Cox. Sono ormai frequentemente sostenute anche da autori cattolici (si veda, ad esempio, « Umanesimo ateo e Dio biblico », di José-Maria Gonzales-Ruiz, nel volume miscellaneo *Dio è morto?*, Mondadori, Milano 1967).

Ma questi frutti del « ritorno alle fonti bibliche » sono ambigui: soffrono spesso, ed è il caso di Harvey Cox, di una semplificazione che porta al fraintendimento. Il fatto è che si ritorna alla Bibbia per riscoprirvi le categorie moderne della storicità, della socialità, della politicità, dell'operatività empirica e pragmatica, della negazione degli antichi orizzonti sacrali e metafisici; e in tanto le si riconoscono e le si accettano, sembra, in quanto sono moderne. E' un'operazione di recupero storicistico. Viene così capovolto il processo che dovrebbe consistere nel comprendere il mondo moderno alla luce delle « categorie » della rivelazione biblica. In luogo del sacro che positivamente s'incarna nel profano e lo sublima, è il profano che distrugge la negatività chiusa del sacro. In questo modo il « ritorno alle fonti bibliche »

diventa anticristico. Cox lo rivela, quasi senza rendersene conto, là dove riduce marxianamente il sacro e la religione a semplici sovrastrutture della realtà sociale ed economica: « La religione è come immersa nel comportamento e nelle istituzioni, prima di essere coscientemente codificata, e la modificazione degli schemi sociali ed economici provoca sempre dei mutamenti religiosi... Quando l'uomo cambia i suoi strumenti e le sue tecniche, i suoi modi di produrre e di distribuire i beni della vita, egli muta anche i suoi dèi ». Il passato religioso, dunque, era tutto nell'erronea prospettiva di realtà che superassero l'ordine puramente naturale e storico (e ciò equivale, malgrado le intenzioni, a una netta negazione di Dio). Nella narrazione del Genesi e dell'Esodo si finisce allora per vedere soltanto la dissacrazione della natura, della politica, dei valori; marginale e accessoria, irreale, diventa invece l'affermazione dell'unico Dio che crea e salva natura, politica e valori.

Restano perciò completamente esclusi dalla visione di Harvey Cox — come del resto, ormai, da quella di molti cristiani e cattolici meno ostentatamente « radicali » di lui — i temi essenziali della verità cristiana. Peccato, dolore, redenzione, resurrezione, giudizio, regno di Dio non sono esplicitamente negati, ma vengono svuotati di senso.

Altri « teologi radicali » — come Thomas Altizer, e già Dietrich Bonoeffer — vedono invece un dramma kenotico nel processo di ascondimento e di « annientamento » di Dio nella dimensione profana. Ma sono autori difficili e poco brillanti, e non vengono neppure tradotti perché è prevedibile che non avrebbero altrettanto successo. Con ogni probabilità — come si è accennato — anche in Cox la facile identificazione fra cristianesimo e tecnopoli (che contraddice le sue stesse premesse storicistiche, quasi assolutizzando la realtà contemporanea) si sovrappone a un dramma personale. L'uomo tipico della tecnopoli, l'uomo americano, non è mai così semplice come appare, nasconde abissi d'incertezza e di solitudine. Il conciliazionismo di alcuni suoi applauditi teologi è troppo idillico per risultare convincente e senza segreti.

Ma, anche nel suo sforzo di mascheramento nell'ottimismo progressista, il libro di Harvey Cox merita di essere letto e discusso, per le suggestioni non per le soluzioni, per le domande non per le risposte. Apre infatti la prospettiva escatologica di una dialettica tra sacro e profano, nella quale forse la verità cristiana si misurerà definitivamente con la storia del mondo.

S. Q.

KARL RAHNER E HERBERT VORGRIMLER: « DIZIONARIO DI TEOLOGIA » - A cura di Giuseppe Ghiberti e Giovanni Ferretti, traduzione di G. Ferretti, A. Frioli, G. Ghiberti, edizioni Herder Morcelliana, Roma - Brescia 1968.

L'edizione tedesca è del 1961. Tuttavia nella cultura teologica italiana gli anni sessanta sono stati soprattutto caratterizzati dalla recezione della cultura teologica tedesca: e il padre Rahner è parte assai rilevante di tale cultura. Così il testo non può dirsi, per il lettore italiano, invecchiato o inattuale.

Mancano naturalmente nel dizionario termini (secolarizzazione, utopia, linguaggio, dialogo, contestazione, « morte di Dio», eccetera) che sono poi entrati a far parte della cultura e del dibattito teologico corrente. La osmosi tra teologia e cultura è sempre crescente, l'influenza è vicendevole: e dunque l'apporto di nuovi termini ad un dizionario teologico ininterrotto.

Il pregio del dizionario è però proprio nel fatto che esso rivela già oggettivamente un dialogo con problemi non correnti nella cultura teologica italiana, abituata a muoversi nell'àmbito della discussione interna alle scuole teologiche.

Vi sono alcune voci (ed esempio:

morte) che rilevano del breve saggio e trascendono i limiti di un « piccolo » dizionario teologico (il « piccolo », chissà perché, è sparito dal titolo italiano). Ma in genere tutte le voci rivelano una intenzione di « aggiornamento » e soprattutto la volontà di rimanere in contatto con gli sviluppi della teologia e della cultura.

Si sarebbe però dovuto far notare dall'editore italiano che, proprio per questo suo carattere « aperto », più di una volta il testo espone le note posizioni del padre Rahner e non semplicemente l'opinione comune o prevalente dei teologi cattolici.

In tutte le voci relative alla teologia naturale (essere, spirito, trascendenza, rapporti tra filosofia e teologia, Dio, eccetera) e in quelle cristologiche (Gesù Cristo, natura, eccetera), ci troviamo spesso semplicemente di fronte al pensiero del padre Rahner. Tale pensiero consiste in una rielaborazione della filosofia heideggeriana (sulla linea della posizione adottata dal padre Marechal nei confronti della filosofia kantiana) per riesprimervi la teologia naturale o la cristologia della Chiesa. Così l'uomo, in quanto spirito, ha una esperienza originaria dell'universalità dell'essere e della sua totalità: lo spirito ha innanzi « l'anticipazione della totalità originaria di ogni realtà possibile in generale... Questo sapere atematico e non oggettuale... è la condizione a priori delle conoscenze singole... » (p. 234). Ci sembra di ritrovarci di fronte ad una posizione analoga a quella di Rosmini. La copula « è », che rende possibile il giudizio, è vista come la manifestazione di questo « sapere atematico e non oggettuale » (ib.). Da questa tesi il Rahner trae delle conseguenze sul piano teologico, perché ritiene che l'affermazione di Dio sia implicita in questo riconoscimento dell'essere. E' questa tesi che consente la nota dottrina degli atei come dei « cristiani anonimi » che il Rahner ha successivamente sviluppato.

« Dio nell'attuazione dello spirito è già sempre affermato in modo atematico » (p. 189).

La conoscenza di Dio è invece concretamente affidata alla grazia operante in tutte le religioni, nonostante gli errori di queste, ma con riferimento ontico all'unico mediatore e all'unica Chiesa.

Non è qui il caso di notare le complicazioni che si pongono per la qualificazione stessa del linguaggio teologico, sottratto, nella stessa dimensione della teologia naturale, all'ordine della ragione. Noi conosciamo la totalità dell'ente per natura e Dio per rivelazione e per grazia: come correlare queste due conoscenze? Come distinguere la conoscenza atematica di Dio dal panteismo? E se si giunge alla trascendenza, in che senso ci troviamo di fronte semplicemente alla totalità ed all'universalità dell'essere?

La posizione del padre Rahner si complica ancora in cristologia, come ha notato recentemente il von Balthasar: il Cristo è Dio in quanto egli è la perfetta realizzazione della natura umana. « Se la natura umana è concepita come un trascendimento da realizzare in modo personale verso l'essere assoluto di Dio, allora l'incarnazione può apparire come l'assoluta e suprema realizzazione di ciò che "uomo" in assoluto significa » (p. 286: cfr. anche p. 426).

In questa prospettiva l'ambiguità del « sapere atematico » della totalità e dell'universalità dell'essere risulta maggiore.

All'influenza esistenzialistica si deve la definizione della storicità a mondanità e finitezza: l'inserimento di questo misterioso sapere atematico pone la natura e la storia sotto il segno della finitezza come fallimento (p. 678). Naturalmente la storia e lo sviluppo della natura vengono ricuperate sul piano cristologico, cioè sul piano della rivelazione e della grazia. Ma non è chi non veda i problemi che questa prospettiva suscita.

Per queste ragioni ci sarebbe sembrato opportuno che da parte degli autori o da parte dei curatori dell'edizione italiana si ponesse al libro una premessa indicativa del carattere di libera ricerca che spesso il testo assume, nonostante il carattere assertorio che è l'inevitabile *mos dicendi* di ogni dizionario.

Invece si legge nella prefazione de-

gli autori il rallegramento perché « le nostre concezioni sono state così chiaramente confermate dal concilio » (p. VI). Quali concezioni? Queste che abbiamo citato e che sono appunto le concezioni « proprie » al padre Rahner? Non ci sembra. E allora? Così si aggiunge equivoco ad equivoco.

L'edizione attraente, la curiosità teologica diffusa, i pregi indicati, le doti di modernità e *last not least* la notorietà del padre Rahner saranno certo utili all'affermazione del libro. E per questo era opportuno, specie in un ambiente come quello italiano, specificarne l'orientamento, la natura ed il senso.

G. B. B.

ALFRED J. AYER: « IL CONCETTO DI PERSONA » - Traduzione di Fabrizio Mondadori e Emilio Renzi, edizioni del Sagglatore, Milano 1966.

Il nocciolo di tutte le argomentazioni è la distinzione fondamentale tra *pubblico* e *privato*; è pubblico il fatto che piova poiché ognuno lo può verificare; è privata una emicrania poiché si tratta di un'esperienza incomunicabile. L'autore si oppone alla concezione drastica di un Wittgenstein o di un Carnap per la quale il linguaggio privato, non essendo verificabile, non ha senso; e riconosce lucidamente la paradossalità delle conclusioni cui porterebbe tale posizione, analizzando e discutendo — talvolta in termini abbastanza banali — numerosi esempi più o meno artificiosi. Ayer peraltro non discute criticamente le premesse che giustificano la distinzione tra pubblico e privato. Egli si inserisce nel contesto delle discussioni oxfordiane sull'analisi del linguaggio, accontentandosi di fornire alcune attente precisazioni, alcune acute osservazioni che, non riferendosi ai problemi di fondo e di metodo, attenuano l'asprezza e la non verisimiglianza delle conclusioni affermate dai « maestri » della filosofia analitica. Ne segue un discorso spesso faragginoso nel quale le diverse posizioni vengono contrapposte, discusse, contraddette, riproposte, offrendo alla fine una sfumata soluzione, certo la più ragionevole, benché, in genere, non la più interessante, nell'ambito del sistema.

Così, in relazione al problema se possa esistere un linguaggio privato, Ayer risponde affermativamente, osservando che per la significatività di un linguaggio descrittivo non è necessario che altri lo comprenda, o che sia in grado di osservare ciò che l'asserzione descrive. « Senza dubbio, è condizione necessaria per la mia comprensione di una asserzione descrittiva che essa debba essere, in qualche modo, verificabile. Ma non è necessario che sia direttamente verificabile... o che lo sia da parte mia» (p. 58). Si hanno diversi criteri di privatezza: si potrebbe definire privata una cosa per una persona, nella misura in cui la sua esistenza può essere avvertita *soltanto* da lui; in questo caso, nulla — sia fisico, sia mentale — è privato.

Oppure si potrebbe definire privata una cosa per una persona se non è escluso che altri ne possa avvertire l'esistenza in qualche modo, ma non lo stesso col quale il soggetto l'avverte; sono privati, secondo questo senso, gli stati e i processi mentali a livello conscio, così come anche molti stati e processi del corpo. Un'altra definizione potrebbe consistere nella affermazione che una « persona ha accesso privato a quelle cose riguardo alle quali non si può passare sopra la sua autorità »; (p. 85); in questo modo si evita l'inconveniente connesso alla seconda definizione di considerare privati anche fatti fisici, d'altra parte molte attività mentali sfuggono ad una siffatta classificazione. Infine, secondo l'accezione usuale del termine « privato », si può definire tale qualcosa che non può essere condivisa; questo ultimo criterio, pur essendo il più sviluppato dagli altri filosofi della scuola non consente una chiara distinzione tra i fatti mentali e i fatti fisici poiché « se è vero che voi non potete avere i miei sentimenti, è

ugualmente vero che non potete dormire il mio sonno o sorridere il mio sorriso » (p. 86).

Avendo ammesso e in qualche modo chiarito la possibilità di un linguaggio privato, l'autore può affrontare il problema centrale del libro, e cioè il problema della persona. Invero il concetto di persona è strettamente collegato con quello di « privatezza », poiché le manifestazioni di coscienza che caratterizzano la persona si riferiscono a fatti privati come « il meditare su un problema, o il ricordare qualche avvenimento,... o il sentire una qualche emozione » (p. 89).

Il fine della sua analisi è di dimostrare che il dualismo animo-corpo (spirito-materia) e il corrispondente problema di identità personale possono essere risolti, nell'àmbito delle assunzioni antimetafisiche del sistema, sia evitando una tesi fisicalista per la quale « le asserzioni sulla vita mentale delle persone sono riducibili ad asserzioni sulla loro costituzione fisica o sul loro comportamento attuale o potenziale » (p. 91), sia evitando una posizione solipsista non adeguatamente superata dall'argomento analogico che inferisce, dalla premessa che io ho esperienze, la possibilità di attribuirne agli altri. Già Strawson espose una teoria sul concetto di persona che elimina « grandissima parte delle difficoltà del problema anima-corpo » (p. 101) affermando la primitività dello stesso concetto, in opposizione alla teoria dualistica di origine cartesiana; egli, cioè, afferma che il concetto di coscienza individuale pura non sta a monte ma al contrario è derivato dal concetto di persona che tiene conto anche degli aspetti fisici, esteriori, di comportamento. Il fisicalismo, da un lato, e il solipsismo, dall'altro, potranno essere evitati — secondo lo Strawson — affermando che « i criteri fisici *logicamente adeguati* per l'attribuzione ad altre persone di predicati relativi alla coscienza, non esauriscono il significato di quei predicati. I predicati ricevono il loro pieno significato dalla struttura del linguaggio » (p. 103). Una analogia si ha nel gioco delle carte, dove i segni distintivi che consentono di riconoscere una carta come « regina di cuori » non descrivono le proprietà di tale carta nell'ambito dell'intera struttura del gioco.

Ma, secondo Ayer, proprio questa analogia rivela il punto debole della teoria di Strawson « giacché la connessione fra un accadimento mentale e la sua espressione nel corpo non è sullo stesso piano di quella convenzionalmente stabilita fra apparenza e funzione di un segno in un gioco » (p. 105).

Si tratta piuttosto di una connessione causale, che non implica peraltro l'identificazione delle esperienze mentali con i corrispondenti eventi nel cervello, ma che collega l'identità personale alla identità del corpo, il possesso di certi stati di coscienza da parte di una persona al riferimento con il corpo per cui mezzo essa è identificata. Ayer difende questa posizione nei confronti di un'obiezione di Strawson secondo il quale la connessione causale di cui si è parlato rischierebbe di degenerare in una tautologia dal momento che « le mie esperienze sono identificate come mie solo in virtù della loro dipendenza dal mio corpo » (p. 120); infatti, Ayer osserva, è contingente la affermazione che un'esperienza è il risultato di un certo stato del mio corpo, mentre è analitica la proposizione che se una esperienza dipende causalmente da me, allora è mia.

Un aspetto originale dell'analisi svolta dall'autore consiste nell'approfondimento del concetto di connessione causale: operando una distinzione tra necessità mediata e necessità immediata, egli può precisare che il mio corpo è condizione immediatamente necessaria per le mie esperienze, mentre è soltanto condizione mediatamente necessaria per le esperienze degli altri. In questo modo Ayer ritiene di aver assicurato un criterio adeguato sia per giustificare l'esistenza di ogni esperienza personale, sia per identificare un'esperienza in quanto appartenente ad una definita persona.

A monte di tutta la trattazione di Ayer, sta il famoso principio di verificazione: un'asserzione ha senso se è verificabile, o pubblicamente verificabile. L'equivoco che governa tutto il

successivo discorso è questo: non si comprende se tale principio esprima una descrizione (in termini scolastici, una « proprietà » della asserzione sensata, o ne sia una definizione. In questo secondo caso, le argomentazioni successive perderebbero gran parte del loro significato, poiché si riferirebbero ad una particolare definizione del termine «sensato», ma non potrebbero tener conto di altre possibili definizioni, più articolate o più appropriate per lo stesso concetto, colto a livello intuitivo dall'uso che se ne fa tutti i giorni. Perché la discussione svolta su pubblico e privato non si riduca ad una disquisizione di vocabolario, è quindi necessario interpretare il principio di verificazione (o altro analogo) come descrizione. Orbene, se dico che A *è* B, si tratta di definizione per A se, dal fatto che x *sia* B, segue che x *sia* A; si tratta invece di descrizione se tale proposizione non può essere affermata a priori; ad esempio, se dico che il cerchio è il luogo dei punti equidistanti dal centro, do una definizione; se dico invece che il cerchio è una figura regolare, descrivo, in qualche modo, il cerchio e ne formulo una proprietà, poiché è possibile pensare ad una figura regolare che non sia un cerchio. Pertanto, il principio di verificazione potrebbe esprimere una descrizione della proposizione sensata, soltanto se fosse possibile, almeno in linea di principio, una proposizione verificabile ma priva di senso. Una tale conclusione non può essere ammessa senza dar luogo ad una posizione scettica che certo non compete ad Ayer. Affermare quindi che la significatività di un'asserzione è connessa alla sua verificabilità può essere interessante solo limitatamente ad una disciplina settoriale, ma non può fondare una teoria generale e comunque relativa ai massimi problemi che Ayer tratta.

La discussione successiva sulle difficoltà connesse alle possibili definizioni di pubblico e privato dimostra nell'autore un'innegabile acutezza di giudizio a sostegno di una seria ricerca di chiarezza e di rigore. Tuttavia credo che le argomentazioni sviluppate da Ayer non siano condotte coerentemente al loro naturale sbocco. Qualsiasi definizione data al concetto di pubblico esige che uno stesso oggetto sia avvertito da più persone; ne potranno variare soltanto i modi e i termini. Ciò comporta l'ovvia ipotesi di fondo che le diverse percezioni che competono alle diverse persone si possano attribuire ad uno stesso oggetto: ma questo non è garantito da nessuno dei criteri che Ayer propone per riconoscere un oggetto come pubblico; è infatti necessaria (e, in genere, sufficiente) un'ulteriore definizione. Si pensi, ad esempio, che la persona A abbia una percezione x e la persona B abbia una percezione y; se si considerano x e y come relative ad uno stesso oggetto z, allora z è pubblico rispetto ad A e B. L'esistenza di z può essere assunta per via meramente definitoria, ponendo z l'insieme della percezione x di A e della percezione y di B. L'unica verifica fattibile, a questo punto, verte sulla «compatibilità» di una tale definizione di z compatibilità da valutarsi, volta per volta, in relazione all'intero discorso che si sta conducendo su A e B. Una siffatta impostazione del problema « pubblico - privato » mi sembra più corretta di quella proposta dall'Ayer, la quale non consente di superare l'ovvia obiezione di stampo idealistico che nessun oggetto può considerarsi pubblico dal momento che l'atto con cui io lo riconosco tale è un assenso privato.

D'altra parte, la definizione sopra proposta apre ad una problematica essenzialmente diversa e certo più ricca: invero si può senz'altro affermare che il concetto di « sostanza » consente di rendere pubblica un'esperienza privata ed è quindi collegato con la definizione di z. Il principio di verificazione verrebbe allora ad affermare che solo z e cioè solo la « sostanza » può esser dotata d'una autonoma realtà. Con queste premesse, un discorso sul concetto di persona potrebbe acquistare un respiro e una dimensione inconfrontabili con le analisi svolte da Ayer, anche l'aggancio dell'identità della persona alla identità del corpo (con le successive argomentazioni) ne risulterebbe meno rigido e meglio qualificato.

E. B.

SAVERIO TUTINO: « L'OTTOBRE CUBANO » - Einaudi editore, Torino, 1968.

L'episodio culminante della storia di Cuba non è tanto l'avventura dei missili russi (1962), anche se quell'episodio rischiò di far scoppiare la terza guerra mondiale. E' piuttosto un fatto più lontano nel tempo, oggi quasi dimenticato: l'esplosione della corazzata *Maine*, statunitense, nella baia di Avana, avvenuta il 15 febbraio 1898. Fu il pretesto per la risoluzione del Congresso imperniata nella formula « Cuba deve essere libera e sovrana » e per la conseguente guerra ispano-americana. Tramontava per sempre, con quell'episodio, il prestigio della Spagna e la stessa Europa si avviava al processo di provincializzazione (al qual processo un altro colpo grave fu dato sette anni appresso da un altro continente, l'Asia, con la vittoria giapponese nella guerra russo-nipponica).

Per i marxisti e per lo stesso Lenin (e per l'autore di questo libro), la faccenda è vista esclusivamente nella visuale classista. La guerra del 1898 per il possesso di Cuba rappresenterebbe il primo episodio dell'epoca dell'imperialismo capitalista. Vista in un modo o in un altro la guerra del 1898 è una data importante, ma vorremmo appunto chiarire che per noi il solo postulato leninista non spiega molte delle contraddizioni verificatesi appunto nella storia di Cuba alla vigilia e subito dopo la crisi dei missili del 1962. Alla fine del secolo sorge il nazionalismo americano (come più tardi sorgerà quello asiatico), un nazionalismo che implica una spinta esponsionista come tutti i nazionalismi, ma che non è determinato affatto da motivi classisti anche se contiene alcuni di questi motivi.

La spinta espansionista può provocare altri nazionalismi (ma soprattutto risentimenti) nelle zone toccate; e questi nazionalismi per reazione inizialmente trovano corpo in parametri (e quadri di dirigenti) marxisti. Ma è il substrato nazionalista a prevalere prima o poi nei paesi « colonizzati », dato che il marxismo è stato solamente un espediente, una chiave di rottura. Il postulato di Lenin, secondo noi, va corretto con le sopraddette considerazioni, altrimenti non spiegherebbe contraddizioni (tante e gravi) sopravvenute sia a Cuba che in altri paesi, e perfino in Cina. Come si spiegherebbe, ad esempio, l'opposizione anticastrista dei partiti comunisti dell'America latina? Non con le ragioni di Fidel Castro e Che Guevara, neppure con quelle del Cremlino o con quelle dei « patrioti » statunitensi.

Detto ciò — è fatta salva la sopraddetta correzione nella chiave di interpretazione — dobbiamo ammettere che la ricostruzione cronologica della storia di Cuba di Tutino tra il XIX e il XX secolo è scrupolosa e non trascura alcun elemento. Non trascura, ad esempio, un approfondito esame dei contrasti, o se si vuole degli equivoci, russo-cubani verificatisi tra il 1962 ed il 1968; né trascura la latente aspirazione di Castro a trovare un modus vivendi pacifico con gli Stati Uniti, nonostante il disagevole ruolo storico di Cuba d'essere esempio per gli altri Stati dell'America latina. Può forse dirsi che il castrismo ha preso la mano allo stesso Castro ed è diventato un simbolo di liberazione economico-sociale con addentellati sempre più labili con l'ideologia marxista, così come è accaduto al camilismo nei confronti del cristianesimo (e certo oltre quelli che erano gli intendimenti di Camilo Torres).

La funzione storica di Cuba consiste nel porre un argine — a pro della sorgente America latina, come « continente » ricco di fermenti vitali destinati ad assumere proprie (ma ancora indecifrabili) caratteristiche — contro l'invadenza statunitense. E non è detto che debba essere questo argine a dare in seguito la coloritura ideologica all'intera America latina. Anzi alcuni esperimenti falliti da una parte (Che Guevara in Bolivia) e invece ancora incidenti sulle masse dall'altra (pensiamo al-

l'ascendente di alcuni « preti guerriglieri ») ci lasciano perplessi.

Alla spontaneità di questo libro — che ha il taglio di una terza pagina di giornale — ha contribuito la permanenza all'Avana di Tutino per lunghi periodi e la sua possibilità di ricavare informazioni di prima mano direttamente da Castro.

G. L.

HENDRIK NYS: « LA SALVEZZA SENZA VANGELO » - Traduzione di Vincenzo Calvo e Fabio Fabbri, edizioni Ave, Roma 1968.

Si tratta, come dice il sottotitolo, di una rassegna e di una recensione critica della letteratura teologica sulla salvezza degli infedeli.

La recensione delle tesi è però compiuta in funzione dell'esposizione della tesi dell'autore, sicché le dottrine vengono valutate nella misura in cui esse si pongono, negativamente o positivamente, per rispetto alla posizione dell'autore.

La tesi del Nys rimane nel quadro della posizione di Seckler, di Rahner e di Schillebeeckx. Praticamente la natura e la società divengono l'universale *sacramentum salutis*, la generale prefigurazione della Chiesa.

Partendo dalla ricerca di una via di salvezza che fosse accessibile all'uomo come tale, senza la presenza, totale o parziale, dell'*auditus fidei*, questi autori, soprattutto nella formulazione di Seckler e Schillebeeckx, sono giunti a includere di fatto la grazia nella natura, mediante il principio della volontà salvifica universale.

Ora questa proposta, pur avendo il merito di tematizzare il riscontro storico e visibile della volontà salvifica universale, non tiene conto a sufficienza del dato della rivelazione.

La fede è sempre una vocazione, un distacco dal mondo: è sempre l'affermazione della differenza dello spazio divino e dello spazio umano, e, al tempo stesso, della vocazione del secondo al primo.

La fede è sempre una separazione dall'ordine mondano. Ora ciò non è implicito nella natura, non è una semplice ratifica di un *ordo naturae:* l'atto di fede si pone al livello della persona e significa esattamente un trascendimento di tutta la natura per entrare nell'ordine divino per grazia. E' qui che si pone lo spazio dell'*auditus*, della verità annunciata, della grazia che pone l'uomo di fronte alla scelta, veramente di colui che è infinitamente più della natura come proprio bene.

Questo è il senso della dottrina di san Tommaso che vede nella percezione di Dio trascendente e rimuneratore, infinitamente superiore a noi eppur vero nostro bene, l'oggetto di un autentico atto di fede soprannaturale.

La nuova teologia vede invece nella scelta sociale naturale, nell'integrazione comunitaria l'oggetto possibile di un atto di fede soprannaturale. Ciò finisce per fare dell'immanenza, del *bonum politicum* e non del *bonum divinum*, il vero bene salvifico.

In un vigoroso pamphlet il von Balthasar ha criticato la tesi rahneriana dei cristiani anonimi cui sostanzialmente il Nys aderisce.

E' inevitabile che la questione della salvezza dei non evangelizzati continui ad essere oggi dibattuta: e non vi è dubbio che questo problema finirà per domandare una comprensione più profonda dello stesso atto di fede e della natura escatologica. Sembra però che la tesi tradizionle offra un miglior rispetto dei dati della rivelazione e nel tempo stesso possa consentire degli approfondimenti in un modo che i padri Lombardi e Santos hanno forse prefigurato.

La fede che salva i non evangelizzati ha la stessa struttura della fede degli evangelizzati: e ciò implica il medesimo oggetto ed il medesimo motivo, anche se diversamente determinati.

G. B. B.

AUTORI VARI: « MYSTERIUM SALUTIS » - Volume secondo: « I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza », a cura di J. Feiner e M. Lohrer, traduzione di Giuseppe Ruggeri, Roberto Sitia, Angelo Tosato e Giovanni Viola, Queriniana editrice, Brescia 1968.

Come già notato nella recensione al primo volume, il corso si fonda soprattutto sulla collaborazione di autori tedeschi e risente della particolarità della situazione tedesca, sia della sua qualità culturale e del suo stile scientifico, che del particolare *status* che nella cultura teologica tedesca occupa il problema ecumenico. Tuttavia l'ecumenismo ha reso tutta la situazione presente della teologia cattolica in qualche modo tributaria della particolare qualificazione ed esperienza che su questo piano hanno i cattolici tedeschi.

Il corso, che sembra seguire in genere la struttura dell'esposizione dogmatica da molto tempo suggerita dal padre Rahner, mostra qui un buon frutto dell'ordine espositivo seguito: cioè una trattazione sistematica in sede teologica e non più apologetica soltanto del problema della rivelazione e della mediazione ecclesiale per rispetto ad essa.

Si deve intanto notare una piena valorizzazione del tomismo, in quanto testimone dell'immanenza della *res divina* nell'enunciato dogmatico e nella realtà ecclesiale che lo sostiene.

La via adottata dagli autori per superare e includere la moderna tematica della teologia protestante ci sembra essere quella giusta: cioè la sottolineatura del carattere mistico ed escatologico dell'enunciato dogmatico, fondando questa presenza mediatamente per rispetto alla presenza dello Spirito Santo: la potenza unificatrice dello Spirito, la sua *missio* viene qui vista come costitutiva della realtà ecclesiale e dell'autocoscienza ecclesiale.

Ma la unificazione che lo Spirito Santo fa dei cristiani e che costituisce il *corpus Ecclesiae* non è vista come « alternativa » della dottrina del corpo mistico di Cristo, non opposta qui alla nozione di popolo di Dio. Ci troviamo dunque di fronte una prospettiva ecclesiologica che integra, non decompone la prospettiva tradizionale.

Così ci sembra autentica e nuova al tempo stesso la presentazione della nozione di dogma, posta in riferimento all'autocoscienza ecclesiale: e questo senza destoricizzare l'unità empiricamente, storicamente verificabile, dell'unità tra la Scrittura, i documenti della tradizione e gli enunciati dogmatici.

Le stesse più recenti conquiste dell'esegesi (soprattutto la sottolineatura dell'esistenza di una teologia negli scritti neotestamentari, sia in rispetto al kerigma neo-testamentario, che alla Scrittura vetero-testamentaria) vengono messe a frutto per valorizzare le stesse posizioni critiche neoprotestantiche contro l'unità della Scrittura, contro la tesi, pan-protestante, della esclusività della Scrittura come testimonianza del kerigma. E d'altro lato, mentre viene valutata la omogeneità strutturale (in quanto enunciato) delle proposizioni kerigmatiche con quelle dogmatiche, mentre viene fatto notare che il kerigma si pone nella stessa Scrittura come una *formula fidei* della Chiesa, e si critica l'idea di un kerigma in qualche moto metaverbale, si sottolinea che l'azione della Trinità nel cuore credente è il fondamento della stessa intelligibilità della parola.

La struttura trinitaria della fede indica qualcosa sul modo in cui si svolgerà la dottrina della grazia e della salvezza nei volumi successivi. Il fondamento di tali attribuzioni va cercato poi nel *De trinitate,* dove gli autori dovranno discutere la dottrina teologica dell'unità delle operazioni *ad extra* della Trinità, anche di quelle relative all'ordine di grazia e di salvezza, che ha reso così difficile e impacciato su questo piano il linguaggio teologico.

Lo schema ci sembra ricavato sulla struttura portante inespressa di una triplice causalità: efficiente (riferita allo Spirito Santo), formale (riferita al

Verbo incarnato), finale (riferita al Padre). Lo schema è servito per ricondurre alla mozione soprannaturale tutto l'iter dell'atto di fede. Ciò ha condotto, come dicevamo, a sottolineare fortemente l'immanenza della presenza trinitaria a ogni punto del processo e dunque a escludere qualunque *démarche* affidata alla sola natura. L'atto di fede risulta interamente, e in ogni suo momento e struttura, opera a un tempo della Trinità e della persona creata. Tuttavia il ruolo delle persone trinitarie affermato non è adeguatamente svolto: e le stesse questioni vengono ritrattate in tre capitoli diversi. L'aver sottolineato il Padre come fine implicava forse una sottolineatura del ruolo escatologico della fede, omogeneamente a quanto si era detto per la formule dogmatiche. Inoltre ciò domandava logicamente che il Padre venisse posto, in quanto principio originante del Figlio e dello Spirito Santo, come inizio del processo di giustificazione. Una compiuta teologia trinitaria che esprima la convenzione delle relazioni, delle processioni e delle missioni è postulato per il pieno sviluppo trinitario di tutti i trattati, come quello *de fide* che riguardano la *communicatio deitatis*.

Il linguaggio protestante, da Lutero a Barth, sulla « dialettica » tra la parola e il mistero è evocato, ma solo per esporre una dottrina dell'analogia che è propriamente tradizionale.

La dottrina dell'analogia è esposta semplicemente e con chiarezza, anche se non è svolta analiticamente. Viene sottolineata soprattutto l'analogia di proporzionalità, come la più adatta ad esprimere la dottrina cattolica della relazione costitutiva che l'umano ha con il divino. L'analogia di attribuzione è vista come il fondamento metafisico della seconda (e non come ad essa contrapposta). Meno chiara ci sembra la dottrina di Cristo come « termine medio », che sembra essere detto in senso proprio e non in senso analogico (in senso analogico, ciò potrebbe esser facilmente concesso). Ci pare molto giusto il modo in cui Kant viene usato senza polemica: ci pare un ottimo esempio di quel condurre ogni pensiero in *obsequium Christi* non distorcendolo apologeticamente ma ricercandone e utilizzandone il significato universale.

Ci sembra importante il modo in cui l'esperienza mistica viene ricondotta continuamente al centro della realtà della fede e della vita ecclesiale: e la continua contestazione di una considerazione esteriore e « politica » della Chiesa e della fede che è il limite della teologia nata dalla controversia con la teologia protestante della *Ecclesia praedestinatorum*.

Uno dei vantaggi del nuovo tempo è che la teologia cessa di essere pensata in funzione della difesa dell'*integritas fidei* dal protestantesimo. La necessità ed il valore di quella difesa si mostra nel fatto che è proprio partendo dalla verità che essa ci ha conservato che si può procedere oltre.

Una considerazione equilibrata e non mistificante dell'ecumenismo (critica dell'ecumenismo come politica inter-ecclesiastica, come *mos hierarchicum*, come galateo e cerimoniale delle dignità ecclesiastiche, con i rischi di relativismo dottrinale che questo tipo di ecumenismo può suscitare, per un ecumenismo carismatico, conscio dell'interezza e dell'assolutezza dei diritti della verità) mostra il carattere maturo della visione teologica degli autori.

L'ecumenismo non è una proprietà della teologia; « ecumene secondo la autoconcezione della Chiesa cattolica ed ecumene nell'orizzonte del consiglio ecumenico delle Chiese sono due mondi ecclesiali essenzialmente diversi » (p. 573). « L'ecumenismo non è una disciplina teologica... ma è uno spirito cristiano... Ed il retto spirito ecumenico è, in primo e ultimo luogo, uno spirito di veracità: dove esiste veracità; ed ivi soltanto, esiste carità fraterna » (574).

Una considerazione appena accennata ma ricca di promesse è l'invocazione di un'interpretazione teologica della storia nella sua concretezza: accanto al *De civitate Dei* vengono indicate anche l'*Illuminationes Ecclesiae* bonaventuriane, centrate, come è caratteristica del primo francescanesimo colmo soprattutto in Bonaventura dell'autentico spirito di Gioacchino da Fiore, sulle *Aetates Ecclesiae*: una teologia delle

Aetates Ecclesiae è il fondamento dell'autocomprensione della Chiesa in questo tempo: e, sebbene qui ci troviamo di fronte solo un auspicio, ciò ci pare nondimeno significativo e importante.

G. B. B.

IRENE KANFER: « LE LUTH BRISÉ » - (Poèmes du ghetto, des camps, de la revolte et de la survie, traduits du polonais et du yidich) - Presses du Temps Présent, Vincennes 1968.

Il volume è la prima antologia francese delle poesie del ghetto e dei campi di sterminio polacchi, tradotte dalla Kanfer con amore e comprensibile partecipazione dal polacco e dallo yiddish, il dialetto ebraico-tedesco usato da milioni di ebrei dell'Europa centro-orientale, che diede vita ad una letteratura e ad una cultura praticamente annientate dal genocidio nazista, e di cui erano cultori, tra l'altro, scrittori come Kafka, Brod, Babel, Langer, Buber e ancor oggi Agnon, Singer e pochissimi altri.

Nell'antologia sono presenti una cinquantina di autori (con complessive ottantatré poesie), alcuni dei quali molto noti e altri, invece, occasionali; testimoni, questi, forse anche più commoventi nella loro crudezza libera da qualsiasi preoccupazione formale, in un tempo che faceva di ogni uomo il protagonista di un dramma senza possibili interpreti. Di ognuno di essi è riportata una puntuale nota bio-bibliografica che pone in luce la sorte di vite minacciate o spente dal terrore hitleriano: tutto questo riferito senza odio né forzature di parte.

La Kanfer scrive: « Il lettore esigente apprezzerà nel loro giusto valore le poesie di scrittori noti: Milosz, Jastrun, Markich, Rosewicz, Schlengel, Manger, Leivik, e tanti altri ancora »: nomi certo ben conosciuti in Francia quanto per nulla da noi, dove non si può che deplorare una diffusa e ingiustificabile ignoranza delle espressioni poetiche, non di rado altissime, di altri Paesi, specie centro-europei, limitandosi la nostra cultura a scarsissime incursioni in questi campi, a causa di un provincialismo penoso quanto radicato.

Ma torniamo al volume, nel quale si leggono poesie stupende, secondo l'ordine alfabetico dei rispettivi autori, tra cui è da notare la presenza di alcuni cattolici, che condivisero la immane tragedia del popolo ebraico.

Scrive ancora la Kanfer: « *Le luth brisé (La cetra spezzata)* — questo titolo si spiega forse con la costante preoccupazione che mi ha guidato nella scelta di innumerevoli poesie del ghetto e dei campi: far vibrare molte corde — i primi giorni dell'occupazione, poi il preludio all'inferno, la vita e la morte del ghetto, i campi, la rivolta, l'eroismo individuale e collettivo, i partigiani, la sopravvivenza — tutta la gamma dei sentimenti più o meno complessi che animarono i sopravvissuti dell'Apocalisse, riapparsi sull'immenso cimitero », anche se « volumi e volumi non basterebbero ancora a dare al lettore una immagine completa della poesia della distruzione ».

Veniamo così a conoscere, di volta in volta, le mirabili voci di M. M. Borwicz (la cui antologia *Seul le chant subsistera* è spesso citata come un classico della letteratura dei ghetti), di Chaim Grade, di Hélène Grün, di Mieczyslaw Jastrun (*Chanson d'un garcon juif*), di Itzchok Katzenelson, morto ad Auschwitz nel '44, i cui versi furono ritrovati, chiusi in tre bottiglie sigillate, nel campo di Vittel, una delle presenze poetiche a nostro avviso più alte; di Stalislaw Jerzy Lec; ancora, dei grandi autori yiddish Peretz Markich e Itsik Pfefer, entrambi caduti vittime delle purghe staliniane del '52; della stessa Kanfer, di cui sono pubblicate due poesie, di H. Leivik (*Candidat pour Tremblinka, je n'etais pas à Tremblinka*), di Stephanie Ney (la cui poesia *Yourek* meriterebbe di essere riportata per intero, tanto simboleggia da sola lo spasimo di quei tempi); di Sz. Szajewicz (morto nel ghetto di Lodz che, insieme a quelli di Varsavia e di Wilno, è qui

rappresentato da molti autori), di Rose Zychlinska, che così canta la propria perdita in *Ma soeur Hanna:* « Sur l'herbe verte / Dernière une haute montagne / Erre ma soeur Hanna / A travers les nuits je l'appelle / Viens, viens, soeur Hanna / Elle ne répond pas... / Mais souvent mon miroir pleure / Je descends entre lui / Vers les tristes jeux / De ma soeur Hanna / Mes cheveux / Sont déjà gris / Non / C'est la cendre / Blanche et grise / De ma soeur Hanna » e di motissimi altri.

Il volume si chiude con un'appendice in prosa: pagine tratte dal *Journal du Ghetto* di Wladyslaw Schlengel, ucciso nell'aprile 1943 durante l'insurrezione del ghetto di Varsavia: « Vingt siècles d'histoire effacés par la cravache des S.S. Ere des cavernes. Des torches. Des puits originals. Longue nuit. Les hommes retournent sous la terre. Je fait un choix parmi mes papiers, range les poèmes écrits pour ceux qui ne sont plus. Je les avais lus à des vivants. Je croyais alors à la durée... et qu'il sera possible de supporter tant d'epreuves, je croyais à la chute de nos ennemis, je croyais à la *vengeance,* à la renaissance et à la joie. Lisez! C'est nôtre histoire. C'est ce que j'ai lu aux morts ».

« Allora credevo alla durata »: così si conclude la tragica ma indispensabile escursione attraverso un dolore e una morte tanto sistematici e assurdi da non avere precedenti. Ed è perché si possa continuare a credere alla durata, alla sopravvivenza dello spirito, che letture come queste vanno sempre più largamente diffuse, così che l'umanità serbi memoria di tutte le « cetre spezzate », delle voci soffocate e spente di fratelli che hanno attraversato le « dimore della morte » (secondo l'espressione di un'altra grande ebrea, Nelly Sachs).

Il merito di questa fatica di Irène Kanfer è soprattutto nell'averci fornito la possibilità di ascoltare queste voci altrimenti mute, rendendo accessibili e « nostre » le loro pene e la loro disperazione, carica, nonostante tutto, di speranza.

M. B.

AUTORI VARI: « A LA RECHERCHE D'UNE THÉOLOGIE DE LA VIOLENCE » - Les editions du Cerf, Paris 1968.

Su invito del padre salesiano Simon, alcuni professori di teologia morale nei seminari e nei noviziati di Francia si sono riuniti per studiare, anche alla luce del secondo concilio Vaticano, i problemi della violenza. Sei esperti hanno esposto secondo il particolare angolo visuale di varie discipline i concetti generali di violenza: nella Bibbia (pastore A. Dumas), nella sociologia (Casamayor), nella psicoanalisi (L. Beirnaert), nelle scienze militari (Dabezies), nel marxismo (Lecoq), nella cristianità postconciliare (Blanquart). Questa serie di conferenze introduttive ad una non ancor riformulata teologia della violenza è appunto il contenuto del presente volumetto.

Gli interventi sono legati dal filo comune d'una realistica, sobria, non retorica, non estetizzante, rivalutazione del principio di violenza, inteso come puro, neutro valore vitale, od anche come doloroso evento ricorrente nella storia, che non ha sempre necessariamente una propria carica morale negativa o positiva, ma può recepirla a seconda delle circostanze, apparendo quindi tanto come male quanto come bene.

Il pastore Dumas, preoccupato perché « si rischia di identificare la fede cristiana con la non-violenza idealista » (*n. trad.* p. 12), raccoglie testi nell'altro senso: la violenza di Cristo nel tempio contro i mercanti ed i due misteriosi passaggi di Matteo 11, 12 e Luca 16, 16 in cui si dice che dopo Giovanni Battista il regno dei cieli sarà dei violenti. Persino « il rapporto fra Dio e l'uomo è un rapporto conflittuale, non già d'intesa preliminare, ma di messa a morte... Così la cristologia non nega

la violenza, ma la rende terribilmente manifesta » (p. 13). Il vecchio Testamento pullula di citazioni in cui Dio ha addirittura funzioni di capo militare. In Numeri 21, 14 si ricorda il titolo di un libro delle battaglie di Yahvé già perduto nella tradizione ebraica, ma di cui è rimasto il succo nel *Sanctus Dominus, Deus Sabaoth* della Messa. La realtà naturale della violenza era già accettata proprio nei suoi aspetti più sopraffattorii e posta al servizio di fini soprannaturali nel momento in cui il Signore offriva ad Israele una terra promessa popolata da altre genti, contro le quali pezzo a pezzo dovette essere faticosamente e crudelmente conquistata. La teologia della storia non si fonda su una storia *sui generis*, riadattata alla sensibilità di anime miti, edulcorata ai fini d'una più tranquilla devozione, ma sulla storia così com'è, con le sue durezze ed i suoi drammi.

Il pastore Dumas conclude con un atto di fede nella fecondità della violenza: « A un dato momento può esser necessario che un organo giochi il ruolo della violenza per realizzare, secondo la parola di Lutero, un'operazione chirurgica, anche se certi membri ad essa si rifiutano, mentre il corpo intiero ne ha bisogno. La problematica attuale è la seguente: questa dottrina, che l'epoca classica applicava allo Stato, possiamo applicarla oggi alla rivoluzione? Credo di sì, a condizione che questo tipo di violenza sia breve, creatore di un ordine migliore, che sia controllato e non si giustifichi mai nelle sue necessarie rotture con un falso messianismo o con una sedicente innocenza » (p. 27). Anche qui vi è una mistura tra l'urgenza di certe affermazioni (ad esempio la doverosa separazione tra violenza e falso messianismo) e la pura gratuità di altre. Cosa significa la condizione che la violenza sia « breve »? Un colpo alla nuca è breve o è eterno? Quanti anni, quanti decenni può durare una rivoluzione nella promessa di un « ordine migliore », a sua volta istituzionalizzato e protetto dalla anche soltanto potenziale violenza di strutture repressive e poliziesche? Questa violenza velleitariamente ingentilita, imbellettata è un ritorno al realismo con la foglia di fico.

La nuova tendenza, comunque, arrota i ferri. « Non credo che la Bibbia sia per principio non-violenta, ma sono certo che in essa ogni violenza punti non alla separazione definitiva, ma alla riconciliazione finale. Disastrosa, controllata, feconda, la violenza diventa ciò che noi ne facciamo » (p. 27). Tendenza confermata dallo psicanalista Beirnaert, il quale vanta che Freud, di fronte all'orrore della prima guerra mondiale, si sia ben guardato dal « rifugiarsi nel pacifismo » (p. 53) e dal marxista Lecocq, secondo il quale « non serve a niente dichiarar la guerra alla violenza... se non si riesce a districare le cause e le ragioni di tale realtà » (p. 95).

Il tutto serve da preparazione al teologo belga Paul Blanquart per proclamare una « rivoluzione della teologia: a una teologia di un Dio creatore garante dell'ordine si tratterebbe di sostituire quella di un Cristo liberatore nella storia, valorizzando numerosi aspetti del messaggio biblico, in particolare il suo messianismo e la sua prospettiva escatologica » (p. 140).

Proprio nel momento di trarre le conclusioni più semplici e più lucide dal recupero di una realtà naturale, storica, si cade nel massimo della confusione. Il realismo è incatenato a nuovi miti: non basta accettare la violenza; occorre anche, perché ciò sia efficace, arrivare ad una saldatura di azione col marxismo, che « è il riferimento necessario di chiunque oggi voglia partecipare alla rivoluzione » (p. 154). La fede cristiana non offre quella « razionalità scientifica » che per il Blanquart verrebbe invece chiaramente indicata dal marxismo. Con il che si confonde tra forze politiche, serbatoi di energie e di passioni umane anche apprezzabili, e concezioni politiche: il marxismo è obiettivamente importante e suggestivo per le anime che ha, per la dedizione e devozione che sa suscitare, per la sua religiosità dissimulata, per i sentimenti buoni che riesce a mobilitare, mentre è su-

perato ed invecchiato proprio come dispensario di «razionalità scientifica».

« Esiste una certa convergenza morale al livello delle utopie, degli umanismi: il cristiano ed il marxista sono entrambi per l'uomo » (p. 155), ma c'è una irreduttibilità fra le ideologie a causa dell'ateismo marxista. Blanquart se ne tormenta, giacché vorrebbe organizzare la coesistenza delle due ideologie « nel quadro d'una comune visione umanista, sulla base d'una stessa razionalità scientifica » (ib.). Ma in realtà solo il comunismo si propone d'essere « per l'uomo »; il cristiano è per Dio: Blanquart confonde la carità cristiana con l'umanismo, una visione teocentrica con una esclusivamente antropocentrica. Il timore di perdere l'appuntamento con l'attesa ondata di violenze rivoluzionarie in Sudamerica conduce ad una smania di compromissioni inammissibili sul piano religioso.

Contrapposizioni tra un Dio padre, tutore dell'ordine, ed il figlio, Cristo liberatore, che riportano conflitti di generazione all'interno della Trinità, sono frutto d'un rozzo antropomorfismo progressista che è quasi superfluo confutare. Il problema è piuttosto quello di individuare i motivi di certe gratuite deviazioni, la tempesta psicologica che le va provocando. La rivalutazione teologica della violenza ha un nome preciso e fascinoso: Camilo Torres. E' il suo esempio, la sua lezione umana, rivoluzionaria, che attira e sommuove. Ma perché non è (o non sembra) possibile aderire semplicemente alla vita ed alle lotte del proprio tempo (naturalmente in piena libertà di scelta, giacché ammesso il principio della violenza non lo si può limitare solo come privilegio ai fautori della rivoluzione: anche il diritto di opporsi, di « non capire », deve esser moralmente rispettato), senza sentire la necessità preliminare di sconvolgere principii e verità che sono sopra ai tempi? Perché il passaggio dalla astrazione della non-violenza a un impegno reale nelle lotte civili e sociali deve essere contrassegnato da tali rotture nella teologia? Perché la ricerca generosa della verità contro la menzogna farisaica di chi sta col « sistema » porta così facilmente nell'errore? L'assolutizzazione di compiti terreni, la concentrazione di un immenso zelo su un unico obiettivo puramente umano è pericolo incombente su certe forme di generosità monocorde, ossessionata, che cede alle soluzioni mondane della violenza, nuova moda e nuova tentazione.

G. A.

PAUL VAN BUREN: « THE SECULAR MEANING OF THE GOSPEL BASED ON ANALYSIS OF ITS LANGUAGE » - SCM Press LTD, London 1966.

Ecco un classico della teologia della secolarizzazione, della interpretazione « atea » del Vangelo. Ciò di cui va dato atto al van Buren è di aver rivelato, con il suo rigetto aperto dei termini teofori, il significato implicito della critica protestante e neo-protestante della teologia naturale.

Il van Buren indica egli stesso i termini del suo orizzonte culturale: sono da un lato la « destra » teologica di Barth, dall'altro la « sinistra » teologica di Bultmann. In certo senso egli vuole inverare l'una e l'altra posizione, e anzi, per una via inconsueta, far riportare nella *querelle* Barth-Bultmann la vittoria al pastore svizzero riformulando *miro modo* la tesi del carattere cristologico della teologia.

Il libro si presenta dunque come una critica sia della teologia di Bultmann che del suo postulato esegetico, espresso nella linea più radicale del metodo della storia delle forme: l'inconoscibilità del Gesù storico.

Nella critica del Bultmann, egli avvale dell'opera, considerata più « sinistra », di un bultmanniano, l'Ogden: *Christ without myth.*

Presupposto fondamentale della demitizzazione bultmanniana è che il contenuto del mito sia in realtà costituito dall'esperienza spirituale del soggetto.

Ciò che il mito neotestamentario significa è che « io posso comprendere me stesso non nei termini del mio passato, ma solo nei termini del mio futuro che è ora manifestato a me come grazia in conseguenza del mio incontro con la predicazione della Chiesa ».

Già qui non c'è discorso su Dio, non c'è alcuna proposizione teofora come risultato della demitizzazione. Una teologia della « morte di Dio » potrebbe partire dalla lettera di Bultmann. Il postulato ateo moderno di Feuerbach: qualunque affermazione su Dio (e, in realtà, soltanto una affermazione sull'uomo) è da Bultmann pienamente accettata. Tuttavia non è questo punto di partenza che van Buren fa suo. A ciò si oppongono sia la sua derivazione barthiana, sia la sua adesione all'analisi del linguaggio. La scuola barthiana gli insegna il contenuto cristologico della teologia: l'analisi del linguaggio lo induce a cercare un significato empirico accettabile a una proposizione che altrimenti rimarebbe senza senso. Ora Gesù di Nazareth offre una possibile base di evidenza empirica di cui invece Dio sembra assolutamente sfornito.

La critica di Bultmann gli è fornita da Ogden. Se in realtà il risultato della demitizzazione è di condurre all'evidenza della libertà umana, come può questa libertà, rimanendo tale, essere correlata ad un fatto esteriore? Poiché Bultmann si rifa esplicitamente ad Heidegger, viene facile notare che tale posizione di libertà è stata espressa dal filosofo senza alcun riferimento cristologico: e che del resto (si potrebbe aggiungere) l'idea di una liberazione che giunga dall'esterno, è incompatibile con la tematica heideggeriana, almeno così come è espressa ne *L'essere e il tempo.*

Così il nuovo Testamento non sembra avere un ruolo proprio necessario in un atto che si pone come un atto di interiorità e di libertà assoluta. A queste conclusioni giunge appunto Ogden.

La posizione del Bultmann è posta così al di fuori della teologia perché rifiuta di fare un discorso su Dio e perché il suo discorso su Cristo è insufficiente. Il van Buren nega apertamente uno status teologico al bultmanismo ma pone come criterio il principio che una teoria teologica debba dare una spiegazione consistente a tutti i termini tradizionali fondamentali del problema. Ora è chiaro che la critica di Ogden squalifica Bultmann per rispetto a questo criterio.

Per offrire una base verificabile alle proposizioni teologiche, il van Buren deve contrastare anche il punto di partenza esegetico della posizione bultmaniana: cioè l'inconoscibilità del Gesù storico. Il van Buren parte da uno *status quaestionis* esegetico in cui la storicità dei Vangeli rimane fondamentalmente assicurata. Esiste dunque uno sfondo empirico su cui può essere proiettata la teologia.

Naturalmente, poiché ogni proposizione teologica è senza senso, tutte le affermazioni teologiche tradizionali, tutta la teologia neotestamentaria, devono essere ricondotte all'esperienza di libertà di Gesù uomo.

Ma esattamente che cosa è tale esperienza di libertà? Nel regno dell'analisi del linguaggio, il van Buren è costretto a ricercare sulla scorta di analisti con interessi teologici lo stretto spazio che l'analisi del linguaggio può lasciare a proposizioni non verificabili. Così egli ritrova tutte le proposizioni che esprimono stati d'animo o intenzioni soggettive, proposizioni che hanno l'io come soggetto, sino alla suprema proposizione soggettiva « io sono io », per indicare qui lo spazio proprio della esperienza di libertà che chiamiamo fede.

Tutti i dogmi tradizionali vengono ricondotti a significare questa esperienza di libertà e i suoi effetti sociali. Il van Buren passa in rivista testi neotestamentari e i dogmi tradizionali facendo questa riduzione continua, in forma abile ed efficacemente espressa, anche se alla fine il risultato appare monotono e defatigante. Dato il crite-

rio, il lettore potrebbe quasi provarci da se stesso, certo con meno esperienza e con risultati meno scorrevoli.

Abbiamo così una società storica, un consenso attorno determinate proposizioni a cui non corrispondono però che sentimenti assolutamente soggettivi, e dunque estremamente diversi, e comportamenti empirici che possono risultare opposti. Non si vede infatti quale criterio di unificazione dei comportamenti cristiani l'autore potrebbe proporre dopo che ha riconosciuto come spazio consentito alla fede ciò che trascende l'esperienza ed è interamente soggettivo. Naturalmente la lunga *reductio divinitatis ad humanitatem Jesu* adempie alla tacita funzione di una oggettivazione (dogmatizzazione) del contenuto evangelico nel senso della particolare forma di «secolarizzazione» dell'autore.

Come si può mantenere il concetto di Chiesa se questa deve essere collocata su un piano per principio non socializzabile, assolutamente soggettivo e interiore?

Ma lo slogan della secolarizzazione è buono, offre spazio ai contenuti emozionali più diversi, risponde a problemi culturali e teologici che, per diritto e per traverso sono quelli del nostro tempo: non fa quindi meraviglia che una posizione *sophisticated* come quella del van Buren sia stata volgarizzata (e con ciò resa imprecisa ed accogliente).

In realtà essa è del tutto interna alla querelle Bart-Bultmann: e mostra la difficoltà dei barthiani a reggere a lungo nel quadro del dogmatismo proprio del maestro, nella « rottura » che è l'essenza dell'atteggiamento barthiano. Proprio *made in Usa* ci giunge una versione più popolare, empirica, « secolare » del barthismo, meno tradizionale, meno legata al quadro europeo. E' essa fedele al maestro? In certo senso letterale ovviamente no: ma il Barth definì il Feuerbach il più grande teologo neo-protestante. E Feuerbach accettato da Barth offre una cauzione non equivoca alla teologia secolarizzata e « senza Dio ».

G. B. B.

MARIO GOZZINI: « LA FEDE PIU' DIFFICILE » - Vallecchi editore, Firenze 1968.

Mario Gozzini, noto come uno dei più preparati e intraprendenti stimolatori nostrani dell'*apertura* e del *dialogo*, ha scritto un ampio manuale sulla « psicologia nuova » dei cattolici.

« La fede più difficile » è quella che, rifacendosi a un'espressione di Paolo VI, discende dalla « penetrazione sapiente dello spirito del celebrato concilio », per l'« aggiornamento » della Chiesa. Secondo Gozzini, in concreto, è quella che — come indicano i titoli di alcuni capitoli del suo libro — vede « il futuro nelle mani dell'uomo », « la Chiesa opportunista », « la Chiesa confusa », « la maggioranza che si difende » e « le minoranze (che) spingono avanti », « l'interiorità come tentazione », « le chitarre in chiesa », la necessità di andare « contro le istituzioni cattoliche », « la Chiesa infedele », « la Chiesa comunione di peccatori », l'esigenza della « deflazione dogmatica », la « riforma dell'autorità », « la salvezza anche fuori della Chiesa », « la Chiesa insufficiente », eccetera.

Si ritrovano nel libro di Gozzini, divulgati con attenta e documentata informazione, tutti i temi del dibattito post-conciliare, presentati e discussi esclusivamente secondo la prospettiva che le gazzette definiscono correntemente « progressista ». La sua è una cauta apologia, che ad ogni pro aggiunge un contro, per concludere poi con un'approvazione tanto più ammirata quanto più, attraverso l'esposizione dei pericoli e dei rischi, ha potuto mostrarne la « difficoltà », e quindi la sublimità. A questo antitrionfalismo trionfante fra mille drammatiche insidie e tentazioni, che mostra commossa la Chiesa inerme sotto il peso delle sue passate colpe e delle forze imponenti che la premono dall'esterno, fa riferimento il titolo del libro.

Nelle tre parti in cui il volume si articola — « Crescita dell'uomo, cresci

ta della Chiesa », « La Chiesa umile », « La Chiesa ha bisogno degli altri » — tutti i problemi dottrinali, morali, liturgici, organizzativi, sociali, politici, economici che oggi si pongono alla Chiesa in sé e nei suoi rapporti con il mondo vengono impostati e risolti in base alla visione di una Chiesa che solo oggi finalmente apre gli occhi, scoprendo con l'aiuto del mondo l'« autonomia » dell'umano e accingendosi perciò al suo « ridimensionamento », in particolare dell'infallibilità magisteriale ». Il lettore è condotto così a considerare le colpe dei cattolici e della gerarchia, la situazione concordataria in Italia, l'evoluzione del dogma, la riforma dell'autorità, le benefiche tensioni nelle chiese locali, la partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia, la promozione dei laici, i valori profani, l'ecumenismo, la scuola, il colonialismo, il terzo mondo, l'ateismo, Teilhard de Chardin, il dialogo (anzi ormai la « comunione fra Chiesa e mondo »), il rifiuto della guerra e la pace universale dei popoli.

Non sembra necessario ripetere qui le impostazioni e le proposte di soluzione dei diversi problemi. Giova piuttosto osservare, anche in questa occasione, il tempismo dell'autore del libro, che con qualche mese di anticipo sui recenti severi moniti pontifici ha colto nell'aria il momento della cautela e ha escogitato, con la formula della « fede più difficile », un mezzo per avanzare prudenti riserve e perplessità elevandole nel contempo a insegne di un tormentato cammino di avanguardia. I frequenti richiami a guardarsi dagli eccessi, ripetuti nelle pagine del libro, vengono d'altra parte preventivamente ricapovolti nella premessa, in modo da realizzare una *apertura* perfetta in tutte le direzioni: « Le cose che abbiamo scritto — ne siamo ben consapevoli — non presentano davvero nulla di nuovo per certi credenti ansiosi di portare avanti le acquisizioni conciliari, specie per i giovani dei "gruppi spontanei". Abbiamo provato il dubbio se valesse la pena di ripetere, in modo più o meno efficace, idee certamente comuni, anzi addirittura ovvie — questa è la realtà, si badi — per gli eventuali lettori di quel tipo, desiderosi, piuttosto, di sviluppi ulteriori, di novità ben più radicali. A deciderci per la pubblicazione — che in questo senso ci appariva superflua — è stata proprio l'esperienza di cui si diceva: la constatazione, cioè, che quelle idee, per moltissimi battezzati, suonano ancora talmente inconsuete da risultare urtanti, avventate, rivoluzionarie, inaccettabili ».

Il nuovo libro di Gozzini ha tutte le carte in regola per avere successo. E' *attuale*, presenta cioè una novità non più tanto nuova da turbare, approvando da un lato le iniziative più intemperanti e dall'altro additandole con cautela ai molti che temono di sentirsi troppo a disagio, nello scandalo della fede, di fronte alla società contemporanea.

S. Q.

NORBERTO HABEGGER: « CAMILO TORRES PRETE E GUERRIGLIERO » - Traduzione e introduzione di Giovanni Battista Cavallaro, Cultura editrice, Firenze 1968.

Camilo Torres potrebbe essere un'idea, invece è stato soltanto un tentativo, cioè un uomo, perché in fondo l'uomo è sempre tentativo: sembra essere questa la conclusione nascosta ma autentica e umana del libro scritto e insieme commentato da Habegger.

Quella del prete, che per amore del prossimo si è fatto guerrigliero, è stata un'avventura; senza dubbio: non le mancano anche nella rievocazione, che per la calda e appassionata partecipazione dell'autore, del biografo, è interpretazione, gli ingredienti falsi e veri della vicenda umana vissuta per sete di giustizia ma anche per bisogno di gloria. Una gloria pulita, quella che il nostro tempo, quella che l'uomo nel nostro tempo, non è portato a comprendere: quella che ha un pizzico, se

potessimo farla a spizzichi, dell'antica virtus; e un altro, se potessimo impunemente procedere nell'operazione anche astrattamente analitica, dell'ambizione: l'ambizione di compiere nel mondo qualche cosa di utile e anche di bello, qualche cosa che trascenda la vita trascorsa fra televisione e poltrona.

Per prima cosa rilevo che Torres, pieno di ideale, prorompente di attività volle uscire dal passo obbligato, che è poi condizione statica, dell'uomo contemporaneo. L'uomo che sfugge al suo stesso modo di essere, fuoriesce, si disinvertebra, è lo stesso in tutto il mondo: nell'America latina e in Europa, in Asia e in Australia. Torres cominciò con un netto rifiuto al condizionamento: lo mosse un impulso ideale e spirituale.

Anche per tale premessa, che è una pedana di lancio, la sua avventura ha di fronte alla storia tutti gli ingredienti dell'avventura. C'è una donna; c'è l'abbandono della donna, o piuttosto solo dell'amore per l'ideale. Ci sono gli studi; c'è l'abitudine alla meditazione attiva, alla meditazione per l'azione; c'è una tendenza vitale e naturale, spontanea e sviluppata all'analisi. E' impossibile, pertanto, che su codesti fattori umani e sopraumani che via via si mutano in esigenze non si innesti l'ambizione, sia pure come parte concreta, quasi carnale, dell'antica virtus.

L'analisi di Torres è la stessa che, con tenacia e con puntiglio, l'autore ha ricercato non solo sotto il profilo sociale e per così dire giornalistico, ma sotto il bisogno umano di conoscere, di sapere, di provvedere, di rimediare, visto che il quadro delle condizioni è risultato negativo.

Su codesta analisi, chiarificata da Habegger, sorge la ragione di una vita e di una morte, che nella fattispecie — la terminologia giuridica ha un suo fondamento valutativo — è la ribellione ma soprattutto la conclusione logica di un esame di coscienza. Perché Torres ha provato a meditare: forse non è riuscito compiutamente per mancata maturazione spirituale e culturale; ha intuito; ha visto la condizione umana mortificata della Colombia. Qui soccorre il biografo con un penetrante esame quantitativo e qualitativo delle energie e dell'intelligenza del popolo, dei reggitori e degli oppositori; con l'acuta e talora convulsa (ecco il limite) ricerca della verità, mi correggo, esposizione dei motivi esterni e politici e dei motivi interni e sociali. C'è una tavola breve e crudele, precisa e impressionante (p. 21) sul reddito annuo del gruppo e sul reddito medio mensile familiare: essa contiene la chiave di conoscenza per l'avventura di Torres; c'è anche l'imperialismo economico nordamericano e ci sono le suggestioni e alternative cinesi e guevariane. E' agevole intuire che « el cura guerrillero », che è pur sacerdote ma tuttavia prete inserito in un ordine gerarchico, debba uscire fuori della crisi e acquietarsi dentro la crisi. Il problema è anche morale.

Habegger in codesta scarnificazione dell'individuo è meno felice che nella presentazione, dopo attento studio, della condizione politica e sociale dell'ambiente. Ma riesce a dare l'uomo intero con le sue debolezze e con la sua ingenua forza.

L'autore si rifà con l'esame delle carte del « cura »: è esame onesto, coscienzioso, ma non interamente valutabile. Resta però la chiarezza del programma di rinnovamento di Torres che non contrasta se non nella forma con la rivoluzione estrema.

La parte seconda del volume è dedicata agli scritti del guerrigliero: su questi è possibile completare l'uomo, il sacerdote, il preparatore di un mondo più giusto. E' riportata un'altra tavola sinottica sulle possibilità di mutamenti strutturali in America latina (p. 131) divisa e articolata per valori su tre gradi di intensità e riferita a Cile, a Cuba, a Colombia, a Brasile, a Venezuela, a Uruguay. Essa è esempio di tendenza alla semplificazione dei problemi e a una generalizzazione che fatalmente converge su un denominatore comune, su un cumulo di interessi paralleli e simili.

Ma le idee di Torres furono chiare e oneste; la critica fu sottile, propria una logica non valutabile sul fatto

cronachistico della vicenda ne informò l'azione, più che l'azione, la condotta. Se egli fosse stato colonnello invece di essere sacerdote, sarebbe montato a cavallo e sarebbe finito dittatore per sollevare le sorti e la vita del popolo; è stato sacerdote ed è finito fra i bandoleros in nome della verità.

La rievocazione e l'interpretazione sono entro un costrutto vivo animato da sincerità oltre ogni intento di esaltazione. C'è un piccolo neo; Giovanni Battista Cavallaro nella prefazione scrive fra l'altro: « ...ci siamo permessi solo di rielaborare in alcuni punti non essenziali » il libro di Habegger; non avrebbe dovuto.

G. M.

HELDER CAMARA: « RIVOLUZIONE NELLA PACE » - Jaca Book editrice, traduzione dal portoghese di Luciano Di Pietro, Milano 1968.

Questi testi del vescovo di Recife non contengono fondamentalmente nulla di nuovo per rispetto alle prese di posizione di monsignor Camara, che vengono, soprattutto in relazione al movimento da lui fondato, riportate periodicamente sulla stampa.

La notazione che il colpo d'occhio d'insieme offerto dalla raccolta consente è la singolarità della situazione brasiliana. Diversamente dai paesi europei, e da taluni paesi sudamericani come il Messico, i nuovi tempi sono giunti sui cattolici brasiliani, quando essi sono ancora una cristianità: cioè la Chiesa ha ancora quello *status* politico che in occidente le è stato, sostanzialmente o almeno formalmente, tolto. La Chiesa ha in Brasile un ruolo sociale: lo ha per diritto storico, che nessuna forza politica ha potuto efficacemente contestare. Il « liberalismo » è rimasto un fenomeno di superficie. E allora perché non usare a beneficio dell'uomo integrale, anima e corpo, quel potere sociale che la Chiesa ha esercitato soltanto sinora con riferimento ad un orizzonte strettamente religioso?

Non diviene questa limitazione oggi una mistificazione? cioè un avallo ai potenti economici, i quali in Brasile non sono nemmeno nazionali?

Così la questione politica, la questione sociale, la questione nazionale si compongono secondo linee diverse e pongono la Chiesa in una situazione radicalmente diversa da quella che abbiamo imparato a conoscere in Europa occidentale. Il suo stesso potere politico formale, non solo reale, la obbliga a un ruolo politico-sociale che qui è impensabile. In questa prospettiva le formule del cattolicesimo liberale si rivelano un alibi e un alibi peggio che conservatore.

E' questo diverso orizzonte che bisogna aver presente per non giudicare affrettatamente monsignor Camara come un prete politicante, quali non mancarono tra i cattolici liberali e costituzionali in America latina. Ciò che colpisce in Camara è che egli non parla come un prete politico, ma come un vescovo nell'esercizio delle sue funzioni: e che parla come un vescovo profondamente inserito nell'ordine ecclesiastico. In tante parole contestatrici non si avverte un solo fremito ribelle. Per rimanere in America latina, basta ricordare il linguaggio degli occupatori della cattedrale di Santiago per trovarci di fronte a un tono del tutto diverso.

Si potranno facilmente trovare contestabili le diagnosi o le proposte concrete di monsignor Camara: qua e là sembrerà di sentire un ottimismo oratorio o un tono parenetico che dànno al testo una impronta tale che il pensiero ne risulta semplificato e reso forse impari alla totalità del problema.

Ciò che non sembra potersi negare è che qui ci troviamo di fronte ad un vescovo che in nome della parola del papa ammaestra i suoi fedeli. I testi di Helder Camara sono testi autentici, e dei testi episcopali. Essi indicano dei problemi degli atteggiamenti che infi-

ne risalgono alla integralità ed alla pienezza del messaggio cristiano. Lo fanno sotto un'angolazione che qui da noi passerebbe subito sulla stampa e nella polemica politica come integralismo di sinistra. Ma là, detti a quel popolo, in quella situazione acquistano una serietà ed una gravità che nessuna polemica di parte può deformare.

G. B. B.

ERNESTO CHE GUEVARA: « DIARIO IN BOLIVIA » - Introduzione di Fidel Castro, Feltrinelli editore, Milano 1968.

Fra i testi di Ernesto Che Guevara è, in fondo, quello che illumina meno sulle dottrine della guerriglia, pur irradiandovi il massimo della suggestione. Nuda raccolta di appunti (imprudenti per i compagni, quasi presupponendo un *après moi le déluge*) da sviluppare con calma ad avventura finita, il diario dalla Bolivia, povero di enunciazioni generali e non corredato, nella attuale edizione, da note che aiutino a comprenderne il contesto geopolitico, deve essere letto col sussidio di un più vasto bagaglio di informazioni: altrimenti ne sfugge il significato.

L'impresa va anzitutto riassunta nelle sue cifre. L'esercito di liberazione nazionale (ELN) guidato dal Che era composto di 46 uomini, in maggior parte cubani. Presto restarono separati in due gruppi per un difetto di collegamento ed il grosso dell'esercito guevarista si ridusse a 25 persone. Contro di esso agivano la quarta e l'ottava divisione dell'esercito boliviano, circa tremila uomini, rinforzate da alcuni reparti di ranger e dall'aviazione. Nel corso delle operazioni, durate dal novembre 1966 all'ottobre 1967, i caduti furono una quarantina per parte. La sproporzione di numero, ma soprattutto la costante esiguità delle forze impiegate nel focolaio di ribellione dànno un carattere del tutto particolare a questo episodio, che a stretto rigore non potrebbe nemmeno rientrare, per le sue dimensioni, nella storia della vera e propria guerriglia.

Da parte boliviana fu una clamorosa e maldestra operazione di polizia. Questi rapporti di forza, inconcepibili militarmente, sono invece abituali alle azioni di polizia. Tecnicamente, possiamo paragonare le difficiltà delle autorità boliviane a quelle incontrate in Italia nella repressione della banda Giuliano e del terrorismo nell'Alto Adige, sebbene in entrambi in casi vi sia stata una maggior collaborazione della popolazione rispetto a quella ottenuta dal Che in Bolivia. Ognuno dei suoi rendiconti mensili registra malinconicamente la stessa assenza di adesione rivoluzionaria: « La base contadina non si sviluppa ancora, anche se pare che col terrore pianificato otterremo la neutralità dei più; l'appoggio verrà più tardi » (aprile); « Continua sempre la mancanza di reclutamento contadino. E' un giro vizioso: per ottenere questo reclutamento è necessario che la nostra azione si faccia sentire permanentemente in un territorio popolato, e per far questo abbiamo bisogno di altri uomini » (giugno); eccetera.

La scelta della Bolivia come teatro per l'accensione d'un focolaio rivoluzionario non fu molto felice. Mancavano elementi essenziali ad una buona riuscita. Primo tra questi la base logistica in uno dei paesi confinanti. La guerra rivoluzionaria in Algeria contava su basi logistiche appena oltre il confine, in Tunisia e nel Marocco. I vietcong si basano sul Vietnam del Nord e oltre: in Cambogia, nel Laos, in Cina. Ai rivoluzionari di Fidel Castro giungevano dalla Florida gli aiuti da circoli statunitensi. La Bolivia è invece come il Paraguay (i soli due casi nel Sudamerica), priva di sbocco al mare e circondata da regimi tutti attualmente ostili al castrismo. L'impossibilità di appoggiarsi logisticamente su Cuba (e fuggire) via mare poneva come unica alternativa al successo l'imbottigliamento.

Secondo elemento essenziale venuto

a mancare fu quel consenso di massa che permette al guerrigliero di muoversi in mezzo al popolo, secondo il detto di Mao, come il pesce nell'acqua. Il Che fu sabotato e tradito dal partito comunista boliviano, che impedì agli attivisti di unirsi a lui sollevandogli anzi contro un muro di pregiudizi sciovinistici: lui argentino e i suoi compagni cubani, alcuni peruviani, vennero bollati come degli intrusi stranieri che venivano a portare il disordine, pretendendo abusivamente di comandare, in Bolivia.

Terzo elemento mancante fu la possibilità di assumere il controllo, anche soltanto notturno, in qualche centro abitato. Essenzialmente per lo sviluppo delle guerriglia è l'impianto di gerarchie parallele nei villaggi, che doppino quelle ufficiali, pronte ad assumere tutti i poteri appena viene a mancare la pressione delle autorità costituite. Esse comandano appunto di notte, in un primo tempo, magari con il terrore, rappresentando un centro di potere temuto e rispettato, che serve ad alimentare la guerriglia di rifornimenti, di nuove leve, di informazioni. Una sola volta il Che riuscì ad occupare un paesetto e soltanto per poche ore; normalmente rimase isolato nella boscaglia, con scarsi, saltuari contatti con la popolazione.

L'assenza di questi presupposti tecnici spiega la sconfitta, ma non la rende anticipatamente scontata: nonostante tutto l'impresa non era irragionevole, suicida, manifestamente infondata, ma aveva qualche seria possibilità di riuscita, come detonatore di una rivolta più larga e vittoriosa, se il comunismo boliviano vi avesse aderito.

Ancora il 14 luglio Che Guevara, già ridotto con 24 uomini affamati e braccati, annotava nel suo diario: « Il governo si sta disintegrando rapidamente. Peccato non avere altri cento uomini in più in questo momento». Al di là d'ogni considerazione di parte, che deliberatamente esula dalla nostra analisi ed implicherebbe tutt'altro discorso, questa frase d'un esperto rivoluzionario è meravigliosa per quello che sottintende. Da un lato l'estrema fragilità degli ordini civili basati su un semplice consenso elettorale, ma non ancorati a forme più solide di partecipazione ed impegno: anche nel sistema boliviano, regolarmente plebiscitato, i conti delle schede tornano, ma è lecito sospettare della dedizione degli elettori verso gli eletti. Possono votarli, ma non difenderli; la partita per il potere, con mezzi legali o rivoluzionari, si gioca tra poche persone, nella indifferenza dei più. D'altro lato è suggestiva l'ipotesi secondo cui meno di cinquanta uomini possono ragionevolmente proporsi di conquistare a mano armata uno Stato. Ciò presuppone la convinzione che nell'uomo, nelle sue doti in lato senso « morali » di volontà, di coraggio, di abnegazione, combinate con una esatta interpretazione di certe condizioni sociologiche d'inerzia, di disfacimento nei vecchi istituti politici, vi sia un potenziale immensamente superiore a quel che si pensa di solito.

La normale valutazione degli ostacoli, fatta senza fede, tende ad ingigantirli: cioè a far giudicare materialmente impossibili delle imprese che invece disperate del tutto non sono. Il dato spirituale anche puramente umano, profano, è in grado di alterare con la sua qualità di somiglianza divina il valore abituale, ma relativo, dei dati quantitativi della materia. Rientrano in questi anche gli uomini (poniamo: elettori, soldati) se assunti come massa amorfa, con una gradazione bassa o media di devozione al sistema.

Non si può comprendere il fascino esercitato da Ernesto Che Guevara su così larghi strati della gioventù in tutto il mondo, se non si tiene conto di questo fattore: egli ha aperto nuove vie alla immaginazione sociologica, ha indicato (sia pur fallendo l'impresa) nuove dimensioni del possibile nel campo dell'azione politica. Un campo che le moderne dottrine statistiche, le abituali misure sulla forza dei vari sistemi (in base all'elettorato, al reddito nazionale, alle risorse naturali, agli organici di polizia e delle forze armate, eccetera), avevano ingombrato di dati apparentemente schiaccianti, condizionanti. Una carica trascinatrice riposta soltanto nella mente o nel cuore di pochi uomini può spazzarli via: il Che non

è arrivato a dimostrarlo, ma lo ha reso di nuovo credibile. Il personaggio appartiene idealmente a Stendhal, a Carlyle, a un confuso neo-romanticismo. Il suo diario non è una buona lezione di guerriglia, materia in cui è più attendibile Mao, il quale l'insegna da vincitore. Ma è una buona lezione contro la rassegnazione storicistica, contro il fatalismo materialista. Una lezione antica contro la grettezza calcolatrice, che è d'ogni tempo, ma fortissima di presunzione « scientifica » nel nostro tempo. La storia del Che mette in mora ogni residuo statico nell'àmbito delle scienze sociali e le obbliga a reintrodurvi, non foss'altro che come puro fatto meccanico, in una ampliata misura, la dinamica dello spirito. Contro Dio ma in nome dei suoi doni.

G. A.

ERIC L. MASCALL: « THEOLOGY AND THE FUTURE » - Darton, Longmann and Todd, London 1968.

Il professor Mascall, noto teologo anglicano, espone qui il suo punto di vista sui rapporti tra la realtà contemporanea e la fede cristiana: la teologia della secolarizzazione è sullo sfondo ed è spesso chiamata in causa: tuttavia il libro non è tanto una discussione della secolarizzazione come tale, quanto piuttosto un *restatement* delle posizioni cristiane fondamentali (su Dio, sull'uomo, sul Cristo, sulla Chiesa, sull'escatologia) nel contesto storico attuale.

Scritto da un anglicano, il libro è aperto ai contributi della teologia cattolica, sia di quella tradizionale che di quella recente: il concilio Vaticano secondo trova qui calda accoglienza. Le linee di soluzioni proposte trovano spesso l'approccio iniziale in un testo conciliare.

Il Mascall rifiuta la contemporaneità quale criterio teologico e rimane fedele al criterio della tradizione. Ciò è chiarito nel primo capitolo dedicato al còmpito del teologo.

Nel capitolo dedicato al problema di Dio, l'autore si mostra lontano dalla diffidenza protestante e neoprotestante per la teologia naturale e difende il valore dimostrativo delle vie tomiste così come la origine *ex effectibus* della nozione stessa di Dio. L'autore insiste sulla differenza tra il Dio della teodicea e il Padre del nostro Signore Gesù Cristo, senza spiegarsi a lungo su tale punto. Il Dio creatore e provvidente della *Summa* è il Dio biblico, raggiunto e espresso nel linguaggio metafisico: ma il significato di questo linguaggio è identico a quello biblico. La teologia naturale è speculare per rispetto al vecchio Testamento. L'introdurre questo doppio concetto del Dio dei filosofi e del Dio della rivelazione finisce per rendere difficile lo *status* della teologia naturale ed il metodo della teologia dogmatica.

Il capitolo dedicato al Cristo critica la cristologia *deo gradi* (esiste una gerarchia di gradi nell'unica rivelazione divina di cui il Cristo è il livello più alto). Egli postula il pieno, attuale valore della formula di Calcedonia estendendo la piena validità di nozione metafisica come quella di natura sul piano dell'illustrazione teologica. L'autore è ben cosciente delle implicazioni che il dogma cristologico comporta sul piano escatologico: cioè della relazione che l'umanità assunta ha con l'umanità totale e con il mondo. L'escatologia è il frutto dell'incarnazione, l'instaurazione in Cristo di tutta la realtà creata, secondo modi diversi legati ai vari gradi dell'essere e alle differenze dell'amore.

In questa prospettiva egli trae spunto dalla tradizione della Chiesa orientale: e accenna con simpatia alle teorie del padre Teilhard de Chardin.

Il capitolo dedicato all'uomo ripropone la dottrina della spiritualità e dell'immortalità dell'anima nei suoi ter-

mini tradizionali, rimanendo fuori di quella recente inclinazione teorica che contrappone immortalità dell'anima e resurrezione della carne facendo risalire l'uno al pensiero greco e l'altra alla tradizione biblica.

Il Mascall sottolinea però vigorosamente il ruolo del corpo nella realtà umana e la reciproca intelligibilità delle due componenti dell'uomo: l'anima è relativa al corpo e il corpo all'anima, non vi è atto dell'una che non sia atto dell'altro.

Il capitolo dedicato alla Chiesa infine si fonda sulla dottrina del corpo mistico di cui sottolinea il valore come definizione della Chiesa. Autenticamente cattolico il punto di vista con cui il Mascall tratta della Vergine, anche se la trattazione è appena accennata.

L'escatologia è vista come la pienezza ad un tempo trascendente ed immanente del mondo.

In complesso il libro ha un valore teologico ed uno apologetico. Un valore teologico, che mostra l'utilità della teologia della secolarizzazione come «avversario». Infatti la risposta alle obiezioni della teologia della secolarizzazione costringe la teologia cattolica a sottolineare il Cristo come pienezza del mondo, e il riferimento cristico oggettivo di tutta la realtà mondana, e a vincere ogni limite di « pessimismo » storico, ultimo residuo pratico del manicheismo, reso presente nella teologia dalla svalutazione luterana della natura.

Il libro ha anche un valore apologetico: perché mostra la pochezza del criterio della « contemporaneità » come principio teologico e la capacità della teologia a rimanere se stessa anche di fronte ai problemi del nostro tempo.

Alcune opinioni dell'autore potrebbero essere discusse: ci pare che non si possano ricondurre le religioni orientali a strumento della rivelazione del Cristo. In nessuna di esse (salvo che nell'Islam, che è però piuttosto un'eresia della religione biblica che non una religione autonoma) è espressa con chiarezza la trascendenza e la provvidenza divina, che, come sappiamo dalla Lettera agli ebrei, commentata con visione teologica e generosità spirituale da san Tommaso, sono le verità salvifiche della religione naturale. Esse piuttosto possono avere una funzione indiretta in quanto negano la divinità del sensibile.

E così, su tutt'altro piano, ci pare che le posizioni Garaudy-Rahner nel dialogo cattolico-comunista siano giunte a una tale armonia prestabilita vicendevole da metterne in forse la rispettiva rappresentatività.

Un libro anglicano che si legge come un confortante libro cattolico. Si potrebbe sperare di vederlo in traduzione italiana.

Ma in traduzione italiana abbiamo visto *Honest to God*, e temo non vedremo questo libro. Un maggior contatto tra teologia anglicana e teologia cattolica sul piano delle pubblicazioni sarebbe certo utile e confortante, visto che il radicalismo teologico è meno di moda oltre la Manica che non oltre il Reno, diventato tanto più « stretto ».

G. B. B.

« IL CONCILIO VATICANO SECONDO » - Cronache del concilio Vaticano secondo, in cinque volumi, a cura di Giovanni Caprile, edizioni La Civiltà Cattolica, Roma 1968.

Il valore delle cronache conciliari del padre Caprile è noto a tutti quelli che le hanno seguite nel tempo del concilio.

In attesa della pubblicazione degli atti conciliari, esse risultano una sorta di documento «autentico» di ciò che avvenne nell'aula conciliare. Inoltre esse offrono anche un quadro del clima del concilio. Il reportage del padre Caprile ha anche raccolto una serie di notizie del concilio che spesso attengono alla semplice curiosità, ma altre volte rivelano qualco-

sa del complesso movimento di discussioni, di contatti, di contrasti che avvenne a lato dell'aula conciliare e servì a indirizzare e a chiarire lo svolgimento della medesima.

E' fiorita tutta una letteratura di resoconti, di bilanci, di commenti alle sessioni conciliari. Il padre Caprile non manca di far conoscere tale bibliografia.

Molto spesso essi sono stati dei plaidoyer di una tesi o di un'altra il che può rendere interessanti come documenti, ma più soggettivi e meno validi come cronache.

Il padre Caprile ha avuto quel tanto di simpatia con la sua materia che rende possibile e fecondo il lavoro del « cronista »: e quel senso di distacco e di riserbo che lo rende sicuro ed utile.

A. G.

JUSTUS HARTNACK: « WITTGENSTEIN E LA FILOSOFIA MODERNA » - Traduzione di Alfredo Marini, edizioni del Saggiatore, Milano 1967.

« In questo secolo la filosofia ha visto, più a fondo e più chiaramente che in qualunque altra epoca passata l'intima connessione esistente tra i problemi filosofici e il linguaggio. A questo punto di vista nessuno ha dato un contributo tanto notevole quanto il filosofo L. Wittgenstein (morto nel 1951). Capire Wittgenstein significa capire quella connessione, e chi non la comprende non comprende la filosofia di Wittgenstein. In altre parole: per capire qual è il presupposto dell'odierna maniera di filosofare bisogna passare attraverso Wittgenstein. Questo potrebbe ben giustificare un'esposizione della sua filosofia » (p. 9). E ben giustificabile appare in effetti il saggio di J. Hartnack tanto più se si tiene conto dello stile «quasi aforistico», aspro e spesso oscuro che caratterizza le opere del maestro viennese.

Il pensiero di Wittgenstein è esposto con riferimento alle due opere fondamentali, il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Philosophische Untersuchungen*, accentuando l'influenza profonda che la prima ha esercitato sul positivismo logico e la seconda sui più recenti sviluppi della filosofia analitica. Si può affermare, semplificando il discorso di Hartnack, che l'assunto antimetafisico e, in certo senso, antifilosofico di Wittgenstein è l'unico elemento di continuità fra le due concezioni contrapposte che fanno capo rispettivamente al *Tractatus* e alle *Philosophische Untersuchungen*. Il fine è quello di dimostrare che i problemi filosofici sono pseudoproblemi; e a questo scopo si possono seguire due vie. O si afferma che una proposizione filosofica non segue le regole universali che caratterizzano il linguaggio corretto (posizione del *Tractatus*), o si afferma che, esistendo possibili diversi linguaggi (giochi-linguaggi), il problema filosofico emerge nel momento in cui una proposizione appartenente ad un gioco-linguaggio viene interpretata come se appartenesse ad un altro (posizione delle *Philosophische Untersuchungen*).

Le variazioni sul tema, nell'ambito di questo discorso, sono innumerevoli, e nel libro di Hartnack sono riportate quelle più significative di Ryle, di Strawson, di Hart, di Urmson; (v'è da notare che spesso la tesi di fondo rimane dimenticata e si sviluppa in modo autonomo un'analisi talvolta acuta e interessante su aspetti settoriali).

Ciò che non convince è la tecnica di dimostrazione generalmente usata per « eliminare » il fastidioso problema filosofico. Si dimostra — o si cerca di dimostrare — che alla proposizione che lo esprime corrisponde un'altra *equivalente sul piano empirico*, che evita ogni riferimento a realtà metafisiche (intendendo questo termine nella sua accezione più vasta). Ora tale tipo di dimostrazione non è sufficiente, credo, per un così ambizioso assunto. Infatti da esso segue, al più, che ad ogni realtà — qualunque sia la sua natura – corrisponde una «traccia», un «segno» adeguato dal punto di vista empirico. Ma ciò era già nelle ipotesi di base

del sistema, sì che non valeva neppure la pena di dimostrarlo; comunque non risponde all'interrogativo se sia lecito o no supporre che tale « traccia », tale « segno » rimandi ad una realtà effettivamente esistente.

E. B.

GIANNI GIANNOTTI: « La "SCIENZA DELLA CULTURA" » - Edizioni del Mulino, Bologna 1968.

Il saggio di Giannotti sulle origini, sviluppi e attuali orientamenti dell'antropologia culturale in America ed in Europa — volto a riproporre l'urgenza di risolvere la questione dei rapporti tra filosofia e storia da una parte, e scienze sociali dall'altra — è stato ispirato anche da una preoccupazione che, a nostro avviso, è forse esagerata sia per l'America che per l'Italia: ossia che esista, soprattutto in Italia, un pericoloso divario tra l'applicazione pratica e la teoria, a danno della teoria, in queste discipline. Industrie ed enti pubblici avviano indagini sociologiche, antropologiche, motivazionali, ma ci sarebbe penuria di una vera e propria dottrina, difetterebbe una esauriente bibliografia. La preoccupazione, dicevamo, è forse esagerata (ma non del tutto infondata) dato che anche in Italia molte industrie ed enti pubblici (ad esempio alcuni grandi comuni del settentrione e alcune tra le maggiori industrie) affidano ricerche ad equipe di istituti universitari di sociologia guidate da accademici e dotate di riviste qualificate (per citarne una, *Studi di sociologia* dell'università cattolica, di retta da Francesco Alberoni) nelle quali sono pubblicati saggi teorici di elevato livello. E' vero comunque — come dice Giannotti — che bisogna evitare la tentazione, nella quale sono caduti molti *social scientists* americani, di ritenere che le scienze sociali si giustifichino esclusivamente per la loro utilità pratica. Anche per l'America si potrebbero fare le medesime considerazioni, sia per il passato (éra di Roosevelt) che per tempi recenti (Kennedy).

La scelta dell'antropologia culturale — l'americanissima tra le scienze sociali — è l'oggetto di questo studio solo perché essa è stata a lungo esposta a ricevere influenze « europee » tra le più disparate.

E' vero che sulle origini ed evoluzione delle scienze sociali americane si sono avute in Europa idee errate. La cultura americana si è ritenuta empirista, anzi « continuazione » dell'empirismo inglese. L'idealismo italiano poneva addirittura la seguente equazione: pragmatismo americano = continuazione dell'empirismo inglese = antifilosofia. Pochi — in Germania ed in Italia — consideravano il pragmatismo americano diverso dall'utilitarismo inglese. Pochi consideravano la rivolta contro il formalismo una reazione all'empirismo inglese e scozzese anziché una derivazione da essi. Da questo lato lo studio di Giannotti è preziosamente chiarificatore per il ridimensionamento delle influenze e per la distinzione tra le due caratteristiche costanti della cultura americana: una tradizione orientata verso l'empirismo inglese, un'altra dominata all'origine dalle filosofie di Kant ed Hegel. E infine una nuova tradizione sorta dal sopraddetto confronto intorno al 1917, ed una ulteriore svolta dopo la crisi del 1929, quando la complessità dei problemi della società americana costrinsero ad un riesame critico dell'antropologia culturale. Dall'evoluzionismo (Dewey, Veblen, Darwin) a Boas e Kroebler, fino ai nostri giorni (lo strutturalismo di Lévi-Strauss), Giannotti ripercorre il cammino della « scienza della cultura » americana, giungendo a conclusioni relativamente pessimistiche circa l'attuale situazione. Teoria ed esperienza sono andate avanti, indipendentemente l'una dall'altra. La «scienza dell'uomo» — considerata taumaturgica alla fine di questa guerra — non ha risolto molti problemi che si riteneva potesse risolvere. A taluni di questi insuccessi hanno concorso pregiudizi pro e contro:

smodati entusiasmi e accuse di eccessivo sociologismo e psicologismo della cultura (e della comunità) americana. « Se si mettessero da parte — conclude Giannotti — certi pregiudizi, persino quella costante preoccupazione di antropologi e sociologi americani per la "integrazione motivazionale degli orientamenti di valore", si rivelerebbe [l'antropologia culturale] talvolta non come l'esplicita, o l'inconsapevole, adesione ad una visione di conservazione e paternalismo sociali, ma come il tentativo di tradurre per quanto possibile in linguaggio scientifico quell'esigenza di "una comunità più libera, più giusta, più razionale", che J. Dewey proponeva, con accenti di vera religiosità laica, incurante di rischiare l'accusa di misticismo, come possibile universale di *una fede comune*». Insomma, l'ideale di una fede comune per lo scienziato e per il riformatore. Le conclusioni sono pessimiste per l'attuale stato delle scienze sociali, ma traspare una fiducia per l'altra America, l'America del kennedismo.

G. L.

PIERRE BIGO: « MARXISMO E UMANISMO » - Traduzione di Andrea Bonomi, edizioni Bompiani, Milano 1968.

Bisogna distinguere tra il marxismo di Marx ed il marxismo dei dottrinari al governo. Questa è la tesi esposta da Pierre Bigo — docente di sociologia all'*Institut catholique* di Parigi — fin dal 1943. Il marxismo è fermo come espansione territoriale e come applicazione pratica, ma è in fermento tra i teorici (c'è anzi la distinzione tra marxiani e marxisti). Val la pena dunque affrontare una analisi del pensiero economico e filosofico di Marx per appurare quanto è stato travisato e quanto in buona o cattiva fede si attribuisce erroneamente al filosofo di Treviri. L'interpretazione del pensiero economico di Marx fatta dal Bigo non è nuova, né lo era per la verità venticinque anni addietro, almeno tra i non marxisti, ma sono importanti le considerazioni che ne derivano. Infatti: se viene dimostrata (e Bigo la dimostra) la struttura essenzialmente filosofica del sistema economico di Marx — anzi, più che del sistema, dell'analisi economica fatta da Marx — ne consegue un dilemma sconcertante: è positivismo? allora è continuamente rimesso in questione dalle nuove scoperte scientifiche; è metafisica? ed in tal caso sia che si riferisca ad un assoluto uomo o ad un assoluto natura ne verrebbe minacciata l'essenza materialista. Comunque rimane scossa la concezione del marxismo così come è comunemente presentata: la concezione dei cosiddetti ortodossi. Ma Bigo, analizzando le opere di Marx annota i punti per i quali c'è stato un abuso d'ufficio da parte dei successori. Inoltre, penetrando le affermazioni fondamentali del marxismo, Bigo dimostra che questo può essere confutato non sulla base di una idea diversa da quella di Marx (come accade spesso), ma a partire dalla sua idea essenziale. Così si rende giustizia alla verità del marxismo e si può criticarlo « in base a questa verità ».

Dopo una rilettura del *Capitale*, Bigo può — fatti i confronti d'obbligo tra Marx ed altri economisti e filosofi che lo precedettero o gli furono contemporanei — dissociare gli elementi discutibili e quelli validi della critica marxiana. Per far ciò bisognava porsi ovviamente su una prospettiva umanistica e tener sempre presente che si comprende il Marx dell'economia politica solo partendo dal Marx filosofo. L'economia politica di Marx si pone esclusivamente come una fisiologia della società borghese (una diagnosi) mirante alla *comprensione* (non alla trasformazione) dell'intimo organismo e del processo vitale di tale società. Il materialismo di Marx, alle origini, è una protesta elevata in nome della realtà contro l'intellettualismo hegeliano, ma di esso conserva il metodo e l'intenzione: por fine all'alienazione dell'uomo con la dialettica. Tale alienazione non è più

quella del pensiero, ma l'alienazione del lavoratore, del proletario, essendo il proletario per eccellenza l'uomo alienato. Il centro della prospettiva è pertanto l'alienazione umana. L'idea centrale dell'analisi economica è la contrapposizione uomo-capitale: il capitale prodotto del lavoro o lavoro morto, contrapposto al lavoro vivente.

Dalla interpretazione di Bigo traspare (o si ribadisce) che l'economia politica di Marx è *analisi e non giudizio.* Analisi di fatti, non giudizio in nome di una dottrina né di un ipotetico sistema. E' analisi esistenziale di un dato economico ed il suo oggetto non è l'uomo in sè, ma l'uomo inserito in una data situazione economica. Ovviamente l'analisi di Marx si riferisce ad una situazione in evoluzione e coglie il capitalismo come epoca, come fase di sviluppo, con conclusioni che non possono essere rivoluzionarie. Né Marx costruisce teorie economiche che possano applicarsi.

La fede di Marx nell'uomo si esprime senza mai appellarsi a categorie etiche o metafisiche, cosa che non può dirsi ad esempio per il marxismo « applicato » oggi.

Ciò posto — e, nello studio di Bigo, dimostrato minuziosamente — l'economia politica di Marx non è una scienza. E' logico quindi che gli economisti che si propongono problemi pratici debbano provar delusioni se vogliono risolverli sulla base dell'analisi fatta da Marx, ed è pure logico che gli economisti marxisti siano costretti a ricavare illazioni o appendici, più o meno discutibili, dato che la semplice lettura delle opere di Marx non apporta nulla. Oggetto dell'economia politica di Marx rimane quello assegnato all'economia classica: cercare di penetrare l'insieme reale e intimo dei rapporti di produzione nella società borghese.

Ogni discussione sul marxismo, per Bigo, deve ridursi ad una sola domanda: « Marx ha correttamente analizzato il fenomeno umano implicato nel valore, nel denaro e nel capitale? ». Ogni altra critica risulterebbe vana e artificiosa.

Ponendosi nei sopraddetti binari, Bigo propone una risposta alla domanda sulla validità del pensiero economico di Marx, pervenendo alla conclusione che il collettivismo, sua logica conseguenza, porta sempre alla dittatura, ferendo le intenzioni originarie dello stesso Marx. E' questa la ragione per cui nel marxismo di oggi (pensiamo ai recenti fatti della Cecoslovacchia) si accentua sempre più un dualismo tra gli stessi dottrinari prosecutori (e non interpreti) del pensiero di Marx. Il problema dell'uomo in economia politica si risolve con libere istituzioni (che non sono quelle del sistema liberale), ma non si risolve certo sopprimendo, ad esempio, il diritto di vendere e produrre, poiché in tal caso risulterebbe inficiato il primato dell'uomo sulla produzione: cosa che non era certo nelle intenzioni di Marx. L'opera di Bigo, ripetiamo, non dice molto di nuovo. Tuttavia dà una chiarificatrice visione panoramica del marxismo visto come era nella mente del filosofo di Treviri, e visto come risulta attraverso le varie interpolazioni.

G. L.

GAETANO CORTI: « IL PAPA VICARIO DI PIETRO » (Contributo alla storia dell'idea papale) - Volume primo: "Dal nuovo Testamento a Leone Magno", Morcelliana editrice, Brescia 1966.

Il libro è una revisione della abituale teologia del papato, concepito in discussione con le posizioni che sulla questione petrina e papale ha assunto, da molti anni, il Cullmann.

Alla base di questa revisione sta una ricomprensione dell'unità della Chiesa in cielo e in terra, della sua natura escatologica e della sua presenza storica. Ci sembra che niente più dell'accoglimento della prospettiva del Corti varrebbe a consentire un autentico rinnovamento del trattato *De Ecclesia.*

La posizione dell'autore è la seguente: il dialogo ecumenico sollecita i cat-

tolici a ritrovare, nell'esposizione della dottrina petrina e papale, la posizione mistico-personalistica che fu la espressione propria di san Leone e dei suoi immediati antecessori e che ha un fondamento neotestamentario, abbandonando la concezione giuridico-istituzionalista che è prevalsa nella teologia. Per la concezione mistico-personalista, il primato sulla Chiesa è personalmente affidato a Pietro: Pietro è associato a Cristo quale fondamento della Chiesa ed esercita nella pienezza della sua realtà escatologica tale primato, che si estende sulla Chiesa universale. Il papa *pro-tempore* è il segno visibile, storico di tale realtà escatologica, dell'integrale *sacramentum* petrino. Potremmo aggiungere da parte nostra che da questo punto di vista il papato si configura principalmente come un carisma, a cui si riconnettono i poteri che la Chiesa riconosce all'autorità papale.

In tale prospettiva il papa è, direttamente e propriamente, *vicarius Petri* e solo indirettamente *vicarius Christi*.

Per la interpretazione giuridico-istituzionale, Pietro è solo il principio storico e l'origine giuridica dei poteri papali, con uno *status* analogo a quello di una fondazione di dinastia. I poteri sono in Pietro conferiti per la prima volta e poi trasmessi per successione secondo la logica di ogni trasmissione ereditaria. Si è anzi voluto vedere nella concezione romana dell'identità tra dante causa ed erede il modello su cui sarebbe stata calcata l'idea della successione petrina.

Il Corti ha a suo vantaggio la lettera delle affermazioni degli immediati predecessori di Leone Magno e soprattutto di un teste così storicamente determinante come Leone Magno.

Tuttavia, come dicevamo, lo studio del Corti presuppone una sempre più profonda comprensione della realtà escatologica della Chiesa e la rinuncia a considerarla soprattutto sul piano della *societas perfecta* del diritto pubblico ecclesiastico. Le categorie giuridiche si rivelano sempre meno adatte a esprimere la realtà escatologica e storica della Chiesa: e la nozione di carisma sempre più capace di manifestare la dimensione escatologica della sua realtà storica.

E' importante notare come il concilio Vaticano primo mantenne, contro obiezioni esplicite, il linguaggio tradizionale mistico-personalista.

E del resto quando la *Mystici corporis* identifica il corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica storicamente denotata come *sancta romana Ecclesia* non spinge a una espressione teologica della natura escatologica della Chiesa come dimensione costitutiva della sua presenza storica?

Lo scritto del Corti non ha avuto una grande eco: eppure ci sembra uno dei contributi più positivamente, tradizionalmente e radicalmente rinnovatori che ci sia stato dato di leggere. Esso implica tutta una riesposizione del *De Ecclesia*, perché suscita il problema di un rinnovamento parallelo ed omogeneo in tutte le sue parti.

G. B. B.

LOUIS WIRTH: « IL GHETTO » - Traduzione di Nello Morra, introduzione di Alessandro Cavalli, premessa di Robert E. Park, edizioni di Comunità, Milano 1968.

Questo volume è già certamente un classico — sia pure minore — della sociologia, sia per il periodo di tempo che ci separa dalla sua stesura (che risale al 1928) e che, lungi dall'averne esaurito l'interesse lo ha, invece, acuito, sia per l'utilità che presentano tali studi — scientificamente condotti — sulle origini, le forme, le cause del fenomeno del ghetto, termine con cui si designa una istituzione prettamente ebraica ma anche ogni segregazione volontaria o coatta, effettiva e prolungata, di uomini e gruppi sotto un insieme di spinte sociali, culturali, religiose.

Al volume di Louis Wirth — un sociologo ebreo tedesco morto nel '52, emigrato fin da ragazzo negli Stati Uniti e attivo in seno ad un noto gruppo

universitario di Chicago, città ove egli compì essenziali ricerche di ecologia urbana e studi sulle razze — è però necessario non chiedere più di quanto l'autore stesso si era proposto: un'analisi del ghetto considerato non tanto e solo nelle sue forme storiche, concrete quanto, soprattutto, nelle sue motivazioni psicologiche e sociali e nella sua duplice forma: temporanea (ghetti transoceanici) e stabile (ghetti di Europa).

A questo punto va sottolineato che, essendo il Wirth un « assimilazionista » convinto, il libro risente talora di una certa impazienza e di un atteggiamento che si rivelerà poi addirittura profetico, se si pensa che lo studio fu elaborato prima della distruzione dei ghetti europei da parte dei nazisti. Nonostante tali laiche convinzioni, però, il Wirth dà il giusto peso a tutti quei fattori, in primo luogo religiosi e culturali, che sono alla base della storia ebraica e della formazione del ghetto. A chiusura del volume egli afferma, infatti, che, nonostante il «complesso della sinagoga» di cui patisce la cultura ebraica, e nonostante le dilacerazioni di sentimenti e d'anima cui l'ebreo è stato ed è sottoposto durante e dopo l'esperienza della segregazione, «il ghetto mostra che quel che importa maggiormente non sono tanto i fatti "bruti" dell'esistenza materiale e delle forme esterne, quanto i sentimenti sottili, i sogni e gli ideali di un popolo... Di conseguenza, l'ebreo sembra essere non solo onnipresente, ma qualcosa di misterioso» (p. 229).

E' bene, a questo punto, considerare che il volume nacque come indagine sul ghetto di Chicago, e che solo in seguito l'esame si allargò alla « storia naturale di un'istituzione e della psicologia di un popolo ». In realtà, la parte meno direttamente interessante per il lettore comune è proprio la storia particolareggiata del ghetto della metropoli americana, che occupa gli ultimi quattro capitoli del libro, preceduti da un importante capitolo (*Gli ebrei in America*), nel quale sono minutamente esaminate le diverse ondate di immigrazione, gli spostamenti, le vicende degli ebrei nel nuovo mondo, specie dopo la spinta decisiva costituita dai pogrom di Russia degli ultimi decenni dell'800.

La parte più godibile del libro è comunque raccolta, a nostro avviso, nei densi capitoli iniziali. Si notino, in particolare, per lo studio della psicologia e per l'accurata indagine sociologica e culturale, i capitoli quinto e sesto, dedicati il primo a *Il tipo ebraico* (vi si demolisce anzitutto l'errore di considerare il popolo israelita come razza, attribuendo giustamente all'ostracismo sociale, alle particolari condizioni fisiche, psichiche e storiche alcuni dei suoi caratteri dominanti); dedicato, il secondo, a *La mentalità ebraica*, equilibrata e sostanziale analisi della personalità dell'ebreo, caratterizzato come l'uomo colto, lo studioso, « cervello contro forza », personalità di un'angustia solo apparente se si pensa che, ad esempio, durante tutto il Medioevo e il Rinascimento l'ebreo è stato l'unico intermediario tra Oriente e Occidente e il solo veicolo di relazione tra paesi e popoli del tutto impermeabili tra loro.

Il volume traccia così, per sommi capi, la storia di quasi mille anni del ghetto, una storia il cui spartiacque si può situare al tempo delle crociate — che segnano l'inizio del ghetto coatto, mentre precedentemente il ghetto era in prevalenza volontario, anche se sotto il preciso pungolo di discriminazioni e persecuzioni da parte dei governanti e della Chiesa.

Così « il ghetto non fu il risultato di un progetto, ma piuttosto l'involontaria cristallizzazione di bisogni e di pratiche radicate nei costumi e nell'eredità religiosa e temporale degli stessi ebrei » (p. 23). Dal volume apprendiamo ancora che, ad esempio, risale al 1084 il primo statuto scritto, indirizzato alla comunità di Spira, secondo il quale « il ghetto era assegnato agli ebrei come un diritto » (p. 24), dietro una loro precisa richiesta, mentre già «nel secolo XV il ghetto era diventato per gli ebrei il luogo di abitazione imposto dalla legge » (p. 31).

Il libro esamina anche un ghetto europeo tipico, quello di Francoforte: anche qui risultano le sopraffazioni, i soprusi, le coercizioni incredibili alla conversione, quell'isolamento e terrorismo

sociale che ebbero, durante i secoli, effetti decisivi sul corpo e sulla mente dell'ebreo.

Trattando, infine, del ghetto americano, il volume illustra (cap. VII) come i movimenti europei della fine dell'800 imprimessero una spinta centrifuga all'ebreo che però, una volta giunto nella liberale America, si trovava « dilacerato tra l'impulso di rimanere nella cerchia intima della propria gente... e l'impulso contrastante di evadere nella vita esterna » (p. 92). Lungo questa analisi portata sulla situazione americana, il Wirth esamina prima lo impulso alla fuga, quindi il susseguente bisogno di un ritorno al ghetto, per la situazione di sradicamento di cui l'ebreo veniva a patire. « Ci sono soltanto due modi di uscirne: uno è di tener duro e di reagire combattendo da uomo... L'altro modo è di mettersi deliberatamente a rimurginare sulla propria sorte... di diventare sionista e di frequentare i circoli ebraici e il tempio » (p. 210). La seconda esigenza era, comunque, quella che poi si sarebbe concretata una ventina di anni dopo con la realizzazione, nel 1948, in Palestina, di quel « focolare ebraico » vagheggiato dalla dichiarazione Balfour.

A questo punto, ci sembra che la proposizione del Wirth: « Quando l'ebreo non lo si vede più, l'antisemitismo declina, poiché il pregiudizio razziale è in funzione della visibilità » (p. 226) contrasti con quest'altra: « Nella lotta per ottenere una posizione sociale, la personalità acquista la sua esistenza: l'ebreo... deve l'unicità del suo carattere a questa lotta » (p. 221). E' infatti difficile che tale carattere « unico » non si manifesti anche dopo l'assimilazione.

Il problema intorno al popolo ebreo è — lo sappiamo — un problema di contraddizioni e di paradossi. Quello che, appunto, ci sembra un merito effettivo del libro è l'essere riuscito a equilibrare il tipico complesso di mimetismo delle minoranze oppresse con l'orgoglio nazionalistico proprio di certa mentalità ebraica; di aver posto in primo piano l'uomo — con le sue esigenze e i suoi drammi — pur facendo un'opera di sociologia.

M. B.

GIOVANNI GENTILE: « IL PENSIERO ITALIANO DEL RINASCIMENTO ». Edizioni Sansoni, Firenze 1968.

Sono queste tra le pagine migliori del filosofo siciliano, nonostante il carattere composito e frammentario del volume che le raccoglie. Non è infatti una storia del pensiero politico e religioso del Rinascimento, ma una serie di monografie che del Rinascimento illuminano alcuni nodi.

Originariamente, nelle prime due edizioni, questo libro era intitolato, infatti, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (le due edizioni precedenti risalgono al 1920 ed al 1923 la terza del 1939 ha già il titolo di questa quarta edita da Sansoni nel vol. XIV delle opere complete di Gentile), poiché su Giordano Bruno era incentrato il lavoro. Ma nelle successive edizioni, fino a questa, si sono via via aggiunti altri saggi « collaterali », e tanti da giustificarne ormai il nuovo titolo: in gran parte ricerche compiute dal Gentile in occasione di conferenze, e pubblicate sparse in varie riviste. In questa quarta edizione specificamente, appaiono ora aggiunti scritti sulla posizione nel Rinascimento di Francesco d'Assisi, Petrarca Galilei. Sicché ora la ripartizione del lavoro viene ad essere la seguente: Nella prima parte sono collocati gli studi già costituenti gran parte del volume nelle precedenti edizioni: Umanesimo e incunaboli, carattere del Rinascimento, concetto dell'uomo nel Rinascimento, Leonardo, la filosofia a Firenze nell'età medicea, Bernardino Telesio, Galileo Galilei, Giordano Bruno e le fasi della filosofia bruniana, Tommaso Campanella e alcuni saggi su scrittori minori italiani del cinquecento. La seconda parte è costituita dai saggi aggiunti su Petrarca Galilei e san Francesco, nonché quello molto interessante su Leonardo filosofo, risalente al 1933 ma non raccolto nelle precedenti edizioni poiché scritto per l'*Enciclopedia Italiana*

Treccani. Segue una appendice antologica con documenti per la storia del concetto dell'uomo nel Rinascimento (scritti di Pontano e Cremonini). Conclude il volume una vasta bibliografia telesiana.

L'avvio a questo tipo di studi venne al Gentile dal suo interesse anzitutto per la figura di Giordano Bruno (anche sulla scìa, bisogna dire, della «moda» delle polemiche bruniane verificatasi all'inizio del secolo), eppoi per l'interesse che Gentile ebbe sempre per la cultura toscana (e le pagine dell'altro suo lavoro, *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo XIX*, sono anch'esse tra le migliori del Gentile).

L'Umanesimo — preparazione o inizio del Rinascimento (anzi per Gentile il termine Rinascimento può benissimo comprendere quello di Umanesimo) — non è né pagano né cristiano. Per Gentile sono sterili le discussioni volte a dare un carattere cristiano o pagano all'Umanesimo in modo che una accezione escluda l'altra. Lo spirito poteva apparire scettico, ma aveva la sua fede. La religione naturale, concetto che sarà teorizzato più profondamente dal Campanella, è pur concetto generato dalla logica del platonismo, del Platone elevato a simbolo di cristiano *avant la lettre*. Ma altro concetto generato dall'Umanesimo dell'accademia di Firenze — e concetto di ben più ampie ripercussioni (per altro non tutte ancora manifestatesi) — è quello di libertà: libertà che non è più quella promessa dalla teologia cristiana, ma nor è ancora quella del vero e proprio Rinascimento, né quella che siamo soliti concepire oggi.

Per Gentile comunque l'Umanesimo resta il lievito indispensabile che solo può spiegare il Rinascimento, e conseguentemente Riforma, Controriforma, e via via la filosofia empiristica e razionalistica del sei e settecento, lo stato liberale, l'Illuminismo, il Romanticismo. Gentile sfronda infatti quanto di accademico o di erudito può esserci nel pensiero politico e religioso degli ultimi quattro secoli e individua subito il motivo costante, anzi a mio avviso i due motivi costanti di ogni onesto pensatore: umanizzare la verità, risolvere il dualismo autorità-libertà.

La chiave per comprendere la grande rivoluzione generata dall'Umanesimo (rivoluzione, riteniamo, non ancora giunta alle sue ultime conseguenze) sta appunto nel delineare il concetto dell'uomo, ossia nello studiare *come* questo nuovo concetto dell'uomo entrò modestamente «e quasi umilmente» nella speculazione filosofica. Gentile ha ricostruito questa storia analizzando minuziosamente il pensiero del fiorentino Giannozzo Manetti (1386-1459) e di altri scrittori in parte pressoché dimenticati. Modello dell'uomo teorizzato dagli uomini del Rinascimento doveva essere Leonardo, anzi «il divino Leonardo», del quale pertanto Gentile si occupa a lungo in questi suoi studi. Ma l'ideale leonardiano doveva maturare nel genio di Galilei, e con diversi arricchimenti (mancanti in Leonardo e Galilei) nel Bruno e nel Campanella. Specialmente di Bruno giova al Gentile approfondire la sua indagine per certi temi che in altri scrittori e pensatori sono appena sfiorati: per esempio il tema dell'etica dello Stato. Si vedano in proposito le interessanti pagine dedicate da Gentile al concetto di Stato che aveva Bruno: non c'è Stato ateo. Lo Stato per essere qualche cosa dev'essere una sostanza etica, ma la legge (che è fatta dagli uomini) non ha niente di divino.

Altro fulcro del pensiero bruniano analizzato dal Gentile è quello relativo ai rapporti che intercorrono tra religione e filosofia in nome della libertà, ed al valore delle religioni positive. Certo — si ricava dalla lettura di queste pagine — Gentile vide forse con aprioristica simpatia la figura del Bruno, e si sforzò sempre di trovargli giustificazioni (spesso storicamente esistenti, a volte fondate su presunzioni poiché non basate su documenti, o basate su documenti giuntici mutili, oppure con una logica avviata dal motore degli indizi). Non si tratta però di una di quelle difese d'ufficio tanto frequenti nella cultura

positivista italiana di questo inizio di secolo, poiché qui siamo ad un livello superiore; al livello di un uomo di cultura profonda, ad uno dei pochissimi veri intellettuali che ebbe l'Italietta tra gli anni di Giolitti e quelli di Mussolini.

G. L.

ALIX PARMENTIER: « LA PHILOSOPHIE DE WHITEHEAD ET LE PROBLÈME DE DIEU » - Editions Beauchesne, Paris 1968.

Si tratta della prima tesi di laurea in lettere dedicata, in Francia, a Whitehead. Questo filosofo inglese, o se si vuole anglo-americano (giacché gli Stati Uniti sono diventati la sua patria d'adozione ed è a Harvard che la sua filosofia ha raggiunto la sua piena maturità), è ancora molto poco conosciuto in Francia e Italia. Peraltro, come osserva l'autrice nella introduzione, «sa philosophie, que son apparition au terme d'une carrière mathèmatique fait parfois, bien à tort, considérer comme négligeable, doit prendre place parmi les plus grandes que le XX siècle connaisse » (pp. 13-14).

Naturalmente questa filosofia, che si esprime con un linguaggio sconcertante, è difficile e talvolta oscura. Per introdurvi il lettore, l'autrice ne espone anzitutto la genesi. Dopo aver, nella prima parte, ripercorso in maniera non tecnica l'itinerario dell'opera matematico-logica che occupa i primi venticinque anni della carriera di Whitehead e illustrato la sua filosofia delle scienze naturali (dalla prima guerra mondiale al 1924), Alix Parmentier nella seconda parte affronta la filosofia speculativa propriamente detta dimostrandone la crescita progressiva; sono quindi esposte la natura ed il metodo di tale filosofia speculativa che, in definitiva, s'identifica con la cosmologia, la quale del resto non si distingue dalla metafisica poiché prende in considerazione un'«epoca cosmica» determinata, mentre la metafisica ricerca i principi generali in assoluto (ciò che rimane evidentemente un ideale, poiché il filosofo appartiene sempre ad un'epoca determinata). La cosmologia di Whitehead lega la ricerca metafisica con il procedimento scientifico, e il suo metodo è ipotetico-deduttivo.

Il capitolo quinto di questa seconda parte affronta il sistema metafisico in se stesso. L'autrice, che al termine del capitolo precedente aveva sottolineato i presupposti principali sui quali si basa la riflessione di Whitehead, ci presenta all'inizio di questo capitolo i pochi grandi princìpi su cui è fondato il suo sistema: principio ontologico (per Whitehead è il problema dell'essere, e non quello della conoscenza, che è fondamentale), principio di relatività (negazione della sostanza aristotelica), principio evolutivo (l'essere è divenire), principio soggettivista riformato (l'esperienza è coestensiva all'essere) e il principio indicato a titolo ideale (perché infatti la Parmentier dimostrerà più avanti, pp. 502-503, che il sistema non lo adempie), secondo cui il pluralismo di Whitehead non ammette che un genere solo di « entità attuali » (esistenti in atto). Segue poi l'analisi dell'entità attuale e delle « prese » (sinonimo di percezioni non conoscitive p. 214) che la compongono: prese che non sono altro che le sue relazioni interne con le altre entità attuali, e le entità ideali (possibili). Il resto capitolo continua in questa analisi sulla attualità puntualizzandola completandola.

Ma l'attualità medesima emerge dal concorso d'« elementi formatori », che sono la creatività (slancio creatore inerente ad ogni entità attuale e non esistente di per se stesso), gli oggetti eterni (trasposizione delle forme ideali) e Dio. Dopo il settimo capitolo che tratta della creatività (la categoria estrema del sistema di Whitehead) e il capitolo ottavo ove è esposta la dottrina degli oggetti eterni, dei possibili, la terza parte — con il nono capitolo — affronta il problema

Dio. L'autrice arriva qui a ciò che costituisce lo scopo principale del suo studio, che non poteva essere compiutamente compreso che nel contesto formato dai capitoli precedenti.

Dio sta infatti alla base e al vertice della metafisica whiteheadiana. Non vi sarebbe attualità se un « principio di concretizzazione » (p. 357) non operasse una selezione fra i possibili, non permettesse loro di attualizzarsi: ecco Dio sotto l'aspetto della sua *natura primordiale*, la quale non è ancora che un aspetto astratto della divinità (p. 416). Dio non è pienamente concreto che nella « presa » del mondo temporale (a cui la sua natura primordiale ha permesso d'attualizzarsi): tale è la *natura conseguente* di Dio, Dio completato dal mondo che egli salva riducendolo a sé (cap. X). Questo Dio pienamente concreto si dona nuovamente al mondo, entra nuovamente nel divenire delle entità attuali (p. 434): è la sua *natura supergettiva*: « L'amour qui est dans le monde passe en l'amour qui est dans les cieux et envahit à nouveau le monde » (p. 438).

Quindi l'autrice, nel capitolo undicesimo, dimostra come questo Dio, che l'analisi metafisica scopre, sia per Whitehead il Dio della religione (cosa che certi autori hanno contestato: vedere p. 445 e seg.). Ma questo non è un Dio onnipotente, ed è per ciò che è buono. In che cosa consiste allora il male rispetto a lui e quale è il suo ruolo riguardo al male? Alle due domande risponde il capitolo dodicesimo, in una prospettiva d'altronde abbastanza estetica.

Infine il capitolo tredicesimo affronta diversi problemi strettamente legati fra loro: conoscenza di Dio, possibilità o impossibilità per una prova, *status* metafisico di Dio (è egli una persona?), religione, rapporti fra religione e metafisica. Il capitolo termina con le suggestioni di Whitehead concernenti una « nuova Riforma ». In questa seconda e terza parte, tutti i concetti della metafisica whiteheadiana sono stati resi progressivamente espliciti. Volendo essere rigorosamente obbiettivi, da un meticoloso esame dei testi stessi di Whitehead, emerge che lo studio procede senza che l'autrice non si manifesti altrimenti che con alcune domande o suggestioni. Ma, come conclusione, affiora una personale riflessione. Rilevando i dati fondamentali che hanno costituito il punto di partenza della intenzione metafisica di Whitehead (in campo fisico, biologico e religioso), quindi una serie di dati assolutamente oggettivi (le grandi conclusioni con le quali si compie questa filosofia speculativa: le tre nature di Dio), l'autrice dimostra che vi è entro questi dati di partenza e di conclusione un triplice termine medio, costituito da tre grandi intuizioni: intuizione della relatività, intuizione della creatività e una intuizione religiosa complessa che è intuizione dell'ordine, della permanenza, del ritmo e dell'armonia. Tale complessa intuizione religiosa caratterizzata da una matrice pitagorica molto marcata, non è tuttavia un'intuizione dell'amore: cosa che la Parmentier si sforza di mettere in luce. Peraltro, si è costretti a riconoscere che, in Whitehead, non è l'intuizione dell'amore ad operare la sintesi estrema: « Si Whitehead a bien eu l'intention de réhabiliter la cause finale, de reintroduire en philosophie un certain primat de la finalité, c'est cependant, de fait, la cause efficiente qui domine: en l'occurence la créativité, l'activité auto-créatrice du monde » (p. 569). L'amore in Whitehead permane relativo e « se trouve pris dans l'etau que constituent relativité et créativité » (p. 569). L'intuizione della relatività, geneticamente originaria, resta fondamentale.

A tale conclusione fanno seguito due appendici: un lessico, il quale giustifica e rende esplicita la traduzione dei termini più delicati del vocabolario di Whitehead, e una bibliografia estremamente esauriente (finora su Whitehead esistevano soltanto bibliografie molto parziali) preziosa per coloro che desiderano approfondire lo studio di questa filosofia.

M. D. P.

(Trad. dal franc. di A. G.).

AGOPIK E FRANCA MANOUKIAN: « LA CHIESA DEI GIORNALI » - Edizioni del Mulino, Bologna 1968.

Quanto spazio dedica la stampa italiana, e quale comportamento assume, quale terminologia adopera, di quali omissioni o accentuazioni si rende responsabile, nei confronti di avvenimenti e problematiche relativi alla Chiesa cattolica: è questo il tema di una ricerca condotta da una équipe dell'istituto Cattaneo di Bologna.

Il periodo preso in esame (il ventennio 1945-1965), coi tre pontefici che si avvicendano, dà modo di rintracciare indicazioni ben precise e di interesse a volte straordinario poiché emergono in tanta varietà di atteggiamenti della stampa alcune linee comuni (ad esempio, il fatto che l'attenzione della stampa è attirata soprattutto dall'aspetto esteriore della vita ecclesiastica cattolica). Emerge pure la concreta presenza della Chiesa nel mondo, e sempre più è riconosciuto nella stampa il processo di trasformazione in atto nella Chiesa. Sicché l'immagine o cliché che dir si voglia della Chiesa nel ventennio in questione tende sempre più ad allontanarsi da quello che è stato tradizionale tra modernismo e fascismo. Gli avvenimenti individuati sono circa 200, però la parte del leone tocca ovviamente alla serie di fatti legati al concilio Vaticano secondo, seguiti in quattro circostanze differenti: l'annuncio e la preparazione del concilio, i momenti essenziali della prima sessione, l'atteggiamento del nuovo papa di fronte al concilio, l'intera discussione di uno schema conciliare (*De libertate religiosa*).

Non insistiamo nel sottolineare la validità scientifica di questo lavoro e la sua utilità storica (caratteristiche che appaiono evidenti solo che si scorrano le numerose tabelle che corredano il testo). Vogliamo piuttosto indicare ai lettori un tema che ci è parso interessante, e che potrebbe essere approfondito in altra sede: l'interesse per i radiomessaggi natalizi, interesse crescente anche nella stampa politica di sinistra via via che trascorrono gli anni. L'informazione è più o meno *orientata* anche nella stampa che si suol definire indipendente, ma è un dato di fatto di notevole interesse l'importanza che i quotidiani tendono a dare al radiomessaggio natalizio del pontefice.

In questi ultimi mesi la situazione è certo radicalmente mutata. I grandi giornali impegnano i loro migliori scrittori per trattare argomenti relativi alle trasformazioni (vere, supposte o desiderate) lievitanti nella Chiesa. Tuttavia la ricerca in questione ha una sua importanza e indispensabilità che non possono negarsi.

G. L.

MAURILIO GUASCO: « ROMOLO MURRI E IL MODERNISMO » - Introduzione di Pietro Scoppola, edizioni Cinque Lune, Roma 1968.

Su don Murri e sul modernismo esiste ormai una bibliografia molto vasta. Ricordiamo le ricerche di Pietro Scoppola, di Lorenzo Bedeschi, Giampiero Cappelli, Giovanni Spadolini ed il più recente saggio di Sergio Zoppi edito da Vallecchi. L'argomento è anche molto frequente nelle tesi di laurea in numerose università italiane e straniere. Parrebbe pertanto che sul Murri e sul modernismo sia stato detto tutto e che ora si debba solo scavare qualche sfumatura. Ma non è così. Vanno approfondite anzitutto la differenza tra il modernismo italiano (che alla fine si risolse ad essere in gran parte un « murrismo »), eppoi la stessa figura del Murri per il periodo anteriore al 1909.

E' quanto si propone Guasco con questo lavoro. Egli pubblica alcuni inediti del Murri (un centinaio di pagine

manoscritte o dattiloscritte), e questo dà già un certo valore alla sua ricerca, ma ciò che più conta è la straordinaria lucidità con la quale l'autore sintetizza la materia trattata, senza inutili divagazioni, con stile agile, con precisione di riferimenti e — ciò che non può dirsi per molti lavori su tale argomento risolventisi spesso in apologie o in processi nei quali gli autori si arrogano il ruolo dell'avvocato del diavolo — senza alcuna passione o pregiudizio: cosa che non deve essere riuscita molto agevole ottenere, dato che l'autore è nel contempo storico e teologo. Ma questo è appunto il segreto per affrontare con successo ricerche su temi simili: saper di storia e nel contempo di teologia, poiché è possibile fare della teologia senza conoscere la storia, e della storia senza conoscere la teologia, ma per far della storia della teologia bisogna conoscere entrambe le discipline. Guasco storico vede il modernismo nel suo insieme e con le correlazioni che ha nel tempo, Guasco teologo ha precisi riferimenti in documenti della Chiesa (in questo caso la *Pascendi*): e ciò gli giova non soltanto per l'esattezza della terminologia, anche per l'inquadramento della sostanza.

Le conclusioni alle quali si arriva con questa ricerca sono che Romolo Murri *non* fu un modernista nel senso della *Pascendi*, anche se è considerato l'alfiere dei modernisti, per antonomasia. Il modernista in Italia fu, semmai, Ernesto Buonaiuti.

A tali conclusioni l'autore giunge dopo aver ricostruito il pensiero del Murri, nonché le influenze che su tale pensiero ebbero dapprima Louis Billot e Antonio Labriola, poi Alfred Loisy e George Tyrrell (cogliamo lo spunto per notare che occorrerebbe uno studio ben fatto sull'influenza di Antonio Labriola, proseguendo il discorso che già Croce avviò nel suo *Materialismo storico:* penso che si scoprirebbero cose originali).

Altre constatazioni importanti riguardano il particolare carattere del modernismo italiano, che fu piuttosto un attivismo, un anelito di rinnovamento sociale e culturale legato anche alla particolare situazione italiana ed agli altri « stati d'animo » contemporanei. In Francia il modernismo fu tentativo di mediare due culture in opposizione, ma in Italia tale aspetto fu meno appariscente (e meno sentito). In Italia ci fu anche l'equivoco della preparazione del partito politico cattolico, sicché per molti anni la democrazia cristiana murriana fu ritenuta parte integrante del modernismo. Sono tutte questioni affrontate con logica e serietà dal Guasco e tradotte alla fine in chiare risposte.

G. L.

RICEVUTI

« IL TALMUD » (Trattato delle benedizioni dal Talmud babilonese) - Introduzione di Piero Rossano e Sofia Cavalletti, traduzione di Eugenio Zolli, Utet editrice, Torino 1968.

GIOVANNI GENTILE: « STUDI SUL RINASCIMENTO » - Edizioni Sansoni, Firenze 1968.

ORIGENE: « I PRINCÌPI » - A cura di Manlio Simonetti, Utet editrice, Torino 1968.

THOMAS MOLNAR: « SARTRE IDEOLOGUE OF OUR TIME » - Published by Funk & Wagnalls, New York 1968.

EDWARD SCHILLEBEECKX: « AUTOUR DU CELIBAT DU PRETRE » - Traduit du néerlandais par Antoine Freund, Les éditions du Cerf, Paris 1967.

EDWARD SCHILLEBEECKX: «LE MARIAGE» - Traduit du neerlandais par F. M. Hayaux, Les éditions du Cerf, Paris 1966.

JULIUS EVOLA: « LO YOGA DELLA POTENZA » (Saggio sul Tantra) - Edizioni Mediterranee, Roma 1968.

ROBERT ADOLFS: « LA TOMBA DI DIO » - Traduzione di Lucia Pigni Maccia, Bompiani editore, Milano 1968.

PAUL EVDOKIMOV: « LE ETA' DELLA VITA SPIRITUALE » - Introduzione di Olivier Rousseau, traduzione di Maria Girardet, edizioni del Mulino, Bologna 1968.

ARTURO CARLO JEMOLO: « COSTUME E DIRITTO » - Neri Pozza editore, Venezia 1968.

GEORGES GURVITCH: « DIALETTICA E SOCIOLOGIA» - Introduzione di Giulio Marchesi, traduzione di Pino Quartana, Città Nuova editrice, Roma 1968.

HENRI DENIS: « PER UNA PROSPETTIVA TEOLOGICA » - Traduzione di Alfredo Marranzini, Borla editore, Torino 1968.

JEAN DANIÉLOU: «LA CHIESA: POPOLO DI DIO O SETTA DI SPIRITUALI? » - Borla editore, Torino 1968.

SAN PABLO DE LA CRUZ: « CARTAS Y DIARIO ESPIRITUAL » - Seleccion, traduccion y clasificacion por Bernardo Monsegù, Introduccion por Basilio de san Pablo, ediciones El Pasionario, Madrid 1968.

BERNARDO MONSEGU': « EL Y SU PASION » (Ensayo cristologico) - Ediciones El Pasionario, Madrid 1968.

EGIDIO PAPA: « IL SILLABO DI PIO IX » - Edizioni Cinque Lune, Roma 1968.

ANDREA PIOLA: « PER LO STATO DI DIRITTO » (Orientamenti civici) - Giuffrè editore, Milano 1968.

GLAUCO LICATA: « NOTABILI DELLA TERZA ITALIA » - Edizioni Cinque Lune, Roma 1968.

CARLO DELCROIX: « VAL CORDEVOLE » (Poesie) - Introduzione e commento di Francesco Pedrina, Cappelli editore, Bologna 1968.

HERBERT MARCUSE: « CRITICA DELLA SOCIETA' REPRESSIVA » - Introduzione e traduzione di Cristiano Camporesi, Feltrinelli editore, Milano 1968.

ANTONIO SERRAMONACESCA: « CELESTINO V » - Japadre editore, L'Aquila 1968.

MICHAEL A. ARBIB: « LA MENTE, LE MACCHINE E LA MATEMATICA » - Introduzione di Edoardo Caianello, traduzione di Antonino Drago, Boringhieri editore, Torino 1968.

BRION M. FOSS: « I NUOVI ORIZZONTI DELLA PSICOLOGIA » - Introduzione di Mario Bertini, traduzione di Laura Schwarz e A. Panaitescu, Boringhieri editore, Torino 1968.

CARLO L. RAGGHIANTI: « UNIVERSITA' IN PRIMA LINEA » - Vallecchi editore, Firenze 1968.

ANTONY JAY: « MACHIAVELLI E I DIRIGENTI D'AZIENDA » - Traduzione di Francesco Saba Sardi, Rizzoli editore, Milano 1968.

GIORGIO PECORINI: « A MESSA COI CARABINIERI » - La Locusta editrice, Vicenza 1968.

MARIELLA BETTARINI: (IL LECCIO » (Poesie) - Editrice I Centauri, Firenze 1968.

HUBER, VERGOTE, PIRON: « LA PSICANALISI SCIENZA DELL'UOMO » - Traduzione di Carlo Brutti, Borla editore, Torino 1968.

MICHELE PELLEGRINO: « TRADIZIONE E INNOVAZIONE NELLA CHIESA D'OGGI » - Borla editore, Torino 1968.

FAUSTO GIANFRANCESCHI: « IL SEGNO SULLA MANO » (Romanzo) - Ceschina editore, Milano 1968.

JOSEMARIA ESCRIVA' DE BALAGUER: « COLLOQUI » - Edizioni Ares, Milano 1968.

AUTORI VARI: « IL CREDO DEL POPOLO DI DIO » - Edizioni Ares, Milano 1968.

AUTORI VARI: « UNA DISCUSSIONE SU L'ETICA DELLA FELICITA' » - Edizioni Ethica, Bologna 1968.

AUTORI VARI: « MICHELE FEDERICO SCIACCA » - Marzorati editore, Milano 1968.

POSTILLE

IL CARDINALE E LA GNOSI. — *Non è stato valutato abbastanza il peso ed il significato del discorso del cardinale Marella all'apertura dell'anno accademico della università urbaniana.*

Il discorso ha condannato soprattutto l'errore di una pratica identità di messaggio e di significato del cristianesimo con le religioni pagane. E tale condanna è stata portata sulla formulazione di tale tesi da parte dei cattolici e delle giustificazioni che ne sono state addotte.

*Il cardinale ha collegato le posizioni pratiche del sincretismo e del relativismo alla gnosi: « Fondamento e base del dialogo », egli ha detto, « non è quindi un'unità immanente... una specie di comune denominatore delle varie religioni, come pretendono alcuni fin dall'età degli illuministi, non è neppure una unità trascendentale delle religioni, che starebbe al di là delle forme molteplici e differenziate che appaiono nella storia, come ritengono gli gnostici di tutti i tempi » (dall'*Osservatore romano *del 23 novembre 1968).*

La gnosi è, in essenza, negazione del valore della storia e affermazione del valore anti-storico della salvezza: essa è fondamentalmente fuga dalla storia, liberazione da essa.

Questo è il senso della gnosi permanente, contro cui il cristianesimo ha a scontrarsi in ogni epoca come contro il suo perenne avversario. La gnosi infatti tocca la sostanza stessa della fede cristiana, l'annuncio dell'incarnazione.

Il cristianesimo viene ridotto ad annuncio, nella storia, della salvezza astorica ed antistorica: come le grandi religioni orientali, di cui diviene il minore, più esterno e più « divulgativo » discepolo.

Recentemente abbiamo assistito ad un curioso rimescolamento di carte, circa la definizione di gnosi. Il concetto di gnosi è stato, in modo mistificatorio, assimilato a millenarismo. Ci riferiamo, per esempio, al libro del Voegelin sulla scienza politica e a talune posizioni affiorate al convegno romano dei valori permanenti nella storia.

E' un singolare gioco delle carte: un tentativo di usare la parola, giocando sul suo carattere indeterminato per l'opinione comune, per stornarla da se stessi ed avviarla a significare l'errore ad essa contrario.

L'intervento del cardinale giunge prezioso su questo punto. Esso colpisce a fondo l'« orientalismo » che in nome della rivelazione primitiva o della religione cosmica viene introdotto tra i cattolici.

La critica cristiana dei mali della storia è sempre congiunta alla visione positiva dell'azione salvifica di Dio che di tutto ciò che accade fa il mezzo di un bene più alto. Il male, dice san Tommaso, toglie al mondo di essere imperfetto. Una parola altissima, intelligibile nel mistero cristiano della felix culpa. *Perché Dio stesso riempie le ferite che il male e il dolore inferiscono alla natura umana. Per questo la* theologia crucis *è una* theologia plenitudinis et salutis; *il dolore dell'uomo è il punto in cui si inserisce nella sua vita per unirla a sé.*

Il cristianesimo vede la storia umana non come il ritorno al divino di

ciò che per natura è tale; ma come l'assunzione al divino di ciò che per natura non lo è. E lo diviene nella croce di Cristo, nella sofferenza del mondo che diviene in Cristo e nello Spirito Santo l'occasione della irruzione divina nella libertà dell'uomo.

Il cristianesimo non può accettare la condanna gnostica della storia, nemmeno quando un'idea cristiana « impazzita », secondo l'espressione di Chesterton, usa della speranza cristiana di un'umanità liberata dalla schiavitù e dalla pena come di un mezzo di orgogliosa esaltazione della totalità e dell'autosufficienza dell'uomo e presenta la storia come l'autoredenzione atea dell'uomo.

Tra la negazione « tradizionalista » della storia e la negazione « progressista » della grazia e dell'escatologia, la fede mantiene unito ciò che l'errore divide: il valore della storia umana come luogo e come mezzo usato dalla salvezza divina. Historia salutis.

Il cardinale Marella ha sottolineato che la difesa dall'immanentismo progressista non significa cadere nel tradizionalismo neognostico: non significa confondere la tradizione degli apostoli, il depositum fidei, *con una supposta tradizione esoterica, sapienzale, anti-storica dell'umanità, di cui le religioni orientali sarebbero la manifestazione simbolica e razionale compiuta.*

Il cattolicesimo deve sempre combattere su due fronti, negare due negazioni opposte. Questo è il senso del suo valore storico, come sintesi autentica e rinnovantesi della realtà e dell'esperienza umana nella luce della rivelazione divina.

[Gianni Baget Bozzo]

VALORI PERMANENTI A CONGRESSO. — *Dal 3 al 6 ottobre dello scorso anno si è svolto nella capitale, organizzato dall'*Istituto accademico *di Roma e con la presidenza onoraria di Eugenio Montale, un convegno internazionale su* I valori permanenti nel divenire storico. *La solenne inaugurazione nella sala capitolina della Protomoteca alla presenza del presidente del Consiglio, la partecipazione di alcuni studiosi di fama mondiale e il suggestivo tema dell'incontro avrebbero dovuto indicarne l'importanza e garantirne l'interesse.*

L'opuscolo a stampa che accompagnava gli inviti conteneva già una sommaria impostazione dell' argomento, contrapponendo « la prospettiva dei "valori permanenti" dell'uomo, nella quale devono essere inseriti e compresi i fatti mutevoli e contingenti dell'esperienza », al « pensiero lato sensu *evoluzionistico », che con il mondo contemporaneo ha rifiutato la concezione « propria a tutta la tradizione filosofica che va dagli antichi greci fino all'età moderna », assunta con « un particolare significato nella filosofia d'ispirazione cristiana ». Dopo un generico riconoscimento tributato ai meriti del « pensiero evoluzionistico », il quale « ha giustamente sottolineato il carattere dinamico e "costruttivo" dell'esistenza », se ne addita l'approdo finale in « un "relativismo assoluto" che facilmente ri-*

duce l'uomo a un essere senza scopo, in balìa di un movimento perpetuo e senza direzione ». Secondo gli organizzatori del convegno alcune tendenze recenti, come ad esempio l'antropologia culturale e i nuovi orientamenti dell'etnologia, avrebbero invece confermato la validità della « filosofia tradizionale dei "valori permanenti" ». Di questo i relatori al convegno avrebbero dovuto offrire prove e conferme.

Nomi illustri, o almeno assai noti, non mancavano, malgrado l'assenza di quello più prestigioso fra quanti erano stati annunciati: Mircea Eliade. Nella « sezione filosofica » figuravano anzitutto tre cattedratici italiani, Luigi Pareyson, Michele Federico Sciacca e Augusto del Noce. Nella « sezione di scienze religiose », con il benedettino padre Cyrill von Korvin-Krasinski, era presente il giovane etnologo francese Jean Servier. Nella « sezione scientifica » apparivano particolarmente promettenti i contributi dello storico della scienza Giorgio de Santillana, del Massachusetts institute of technology, *e di Eric Voegelin, studioso di dottrine politiche della università di Monaco. Nella « sezione estetica », infine, hanno svolto le loro relazioni Hans Sedlmayr, dell'università di Salisburgo, e il romanziere argentino Hector A. Murena. Accanto a questi nomi ve n'erano altri di antica o recente celebrità, come quelli dello studioso di filosofia del diritto Sergio Cotta, dello storico del cristianesimo Paolo Brezzi, del fisico Gilberto Bernardini, dei critici letterari Carlo Bo e Vittore Branca, del romanziere Carlo Cassola, del drammaturgo Diego Fabbri. Spiccate note di colore erano date dalla presenza dello scrittore russo ortodosso Vladimir Weidlé e del musulmano persiano Seyyed Hossein Nasr.*

Già la molteplicità delle angolazioni, tendenze e competenze, ma soprattutto l'evidente disparità dei « valori » in campo, lasciava intuire il rischio di una riunione, appunto, « accademica ». Quello che doveva essere un consistente e coerente schieramento di argomenti in pro dei « valori permanenti » minacciava già in partenza di trasformarsi in una grossa antologiona *su un tema estremamente vago e pochissimo compromettente. I fatti — che un più attento esame degli atti del convegno, quando saranno pubblicati, potrà meglio precisare e chiarire — sembrano rivelare l'inesistenza di quella che da alcune parti, sotto le equivoche etichette di « valori tradizionali » e di « tradizionalismo », viene indicata come una « linea culturale critica nei confronti dello storicismo e dell'empirismo attuali ». Esistono, a quel che sembra, alcuni fenomeni che rivelano certe attuali tendenze, esistono soprattutto nostalgie e insoddisfazioni, desideri e velleità, ma stemperati in un orizzonte incerto e sfuggente.*

Così, si sono avute alcune interessanti sollecitazioni critiche, rivolte a sgretolare le superficiali e presuntuose certezze dell'evoluto uomo occidentale contemporaneo. H. A. Murena, ad esempio, ha riscosso molti consensi mostrando acutamente l'impossibilità e quindi il fallimento di una arte, come quella moderna, che esclude ogni rapporto con la trascendenza, con un « altro mondo ». Gli etnologi e gli studiosi di storia delle religioni hanno mostrato con dati di fatto l'infondatezza della visione evoluzionistica che vede nel remoto passato dell'umanità solo un confuso calderone d'ingenue superstizioni primitive. Cultori di scienze « esatte » e « naturali »

hanno confermato l'accusa illustrando le profonde intuizioni della scienza antica, che ha penetrato qualche volta verità anche fisiche e cosmologiche più profondamente di quanto abbia fatto l'orgogliosa scienza moderna (de Santillana). Jean Servier ha utilmente approfondito il rapporto che lega l'attuale divenire storico dei popoli del Terzo Mondo con « la speranza messianica che forma l'autentico sottofondo del pensiero occidentale ».

Ma, per quanto riguarda il fondamentale problema di ciò che si debba mettere al posto dei lentamente declinanti pregiudizi ottocenteschi del positivismo, dell'empirismo e dello storicismo, non è scaturita nessuna chiara indicazione. Non sono mancati, anzi, equivoci e confusioni anche grossolani: malgrado la presenza di uomini come Carlo Bo e come Diego Fabbri, Carlo Cassola nel suo non molto proficuo intervento ha vivacemente accusato con qualche ragione il convegno di nostalgia reazionaria.

Dai filosofi, dai quali sarebbe stato lecito attendersi qualche precisa indicazione, si è udita soprattutto una ripetizione delle parole « valori » e « valori permanenti », sottilmente indagate e messe in rapporto, ovviamente non esaustivo, con il divenire storico, ma tanto vaghe e risapute quanto ormai filosoficamente naufragate da decenni. Questi benedetti « valori », i quali si ritrovano nel « culto degli antenati praticato nella Cina più antica » (Carl Philip Henze) come nell'« antropologia indo-tibetana » che supera il « dualismo aristotelico tra mente e corpo » (Korvin-Krasinski), come nelle civiltà più lontane nel tempo e nello spazio, non possono offrire un unico, vivo normativamente efficace riferimento. Restano sul piano delle suggestioni e non raggiungono mai quello della verità.

Soltanto Thomas Molnar, professore di filosofia all'università di Nuova York, ha rivendicato chiaramente, in nome del cristianesimo, l'esigenza di riferirsi a una verità puntuale e concreta anziché all'astratta ambiguità di universali quanto imprecisabili « valori permanenti ». Nella panoramica di un convegno fondato sulla riaffermazione della « filosofia tradizionale » faceva così la sua timida apparizione la tradizione cristiana, che è stata in definitiva la grande assente. La relazione di Molnar non era di particolare interesse, ma per lo meno ha suggerito che l'autentico significato delle generiche e presunte corrispondenze fra civiltà e culture antipodali può essere colto solo riconducendole tutte alla realtà vivente della tradizione nella quale siamo stati formati. Se c'è infatti un'idea tipica del moderno evoluzionismo e opposta all'idea tradizionale è proprio quella secondo la quale le verità « positive » e storicamente determinate coincidano in sostanza tutte in un ideale orizzonte che le supera.

Ma, in effetti, il convegno non è uscito dai limiti di questo moderno astrattismo fatto di vaghe nostalgie del numinoso. *Il segretario dell'Accademia, Elémire Zolla, nel ringraziare gli intervenuti al termine dei lavori, l'ha esplicitamente ribadito affermando che il punto sul quale la maggioranza dei relatori si è trovata d'accordo è la necessità per l'uomo di un costante riferimento a un « modello che non sia attuato nel passato né sia attuabile nel futuro », e cioè a una trascendentale* entità metafisica permanente. *L'atteggiamento dialettico che sottosta all' intera cultura moderna non sembra capace di uscire dalla logora banalità del progressismo*

se non per entrare, con un meccanico capovolgimento, nel sublime luogo rarefatto dei « valori permanenti », ovunque assenti e ovunque presenti in una universale « tradizione » che comprende, equipara, e quindi in definitiva nega ogni « verità ». Ad essere rifiutata, in questo modo, è proprio la reale e tangibile « tradizione », che per essere tale non può non essere quella cristiana in cui siamo nati, la biblica « thorà *di tua madre ». La tradizione diventa allora il « tradizionalismo », che i dotti costruiscono a tavolino riesumando, confrontando e conciliando remote ed esotiche testimonianze. Con questo tradizionalismo* simia traditionis, *con questo ennesimo, falsificante e astrattissimo* ismo, *si rifiuta fatalmente l'ardua e scandalosa verità cristiana dell'*incarnazione. *Sottilmente, la si sostituisce con un disincarnato « modello che non sia attuato nel passato né sia attuabile nel futuro ».*

Forse per questa loro eterea sublimità i « valori permanenti » accademicamente magnificati nel convegno romano non hanno saputo suscitare nessuna autentica partecipazione e nessun dibattito. Sono semplicemente sfilati in una serie di quadri, più o meno felici, da guardare con distacco o con curiosità.

[Sergio Quinzio]

REICHENBACH E LA FILOSOFIA SCIENTIFICA. — *Il travolgente progresso della scienza e della tecnica, particolarmente in questi ultimi decenni, ha reso sempre più massiccio il peso di esse sulla vita dell'uomo e sui suoi problemi. Non c'è pertanto da stupirsi che scienza e tecnica vadano esercitando un'influenza gradualmente crescente sul mondo della cultura in generale e in particolare nell'àmbito della riflessione filosofica. Non soltanto la « filosofia della scienza » suscita un interesse crescente, ma anche nell'ambito dei classici problemi filosofici la scienza ha finito per acquistare sempre maggior rilevanza: basti pensare alla teoria della conoscenza. Le crisi che la fisica ha attraversato in questi ultimi decenni non poteva non stimolare gli stessi fisici — ma anche alcuni filosofi — ad affrontare i problemi metodologici della ricerca stessa, ad analizzare sempre più accuratamente le condizioni e i limiti della conoscenza empirica e della generalizzazione di questa fino alla costruzione di teorie e di modelli teorici. D'altro canto l'indagine sui fondamenti della matematica e lo sviluppo degli studi di logica (logica matematica) hanno comportato notevoli chiarimenti sulla struttura della deduzione e in genere sul valore delle conoscenze analitiche. E tutto ciò non poteva non suggerire considerazioni più generali sulle condizioni e sui limiti della conoscenza in generale.*

Non è male pertanto, anche in questa sede, iniziare su questi problemi un discorso che merita di essere portato avanti ed approfondito. Prendiamo lo spunto dalla recente ripubblicazione di un testo (H. Reichenbach: « La nascita della filosofia scientifica » - Il Mulino, Bologna 1966), *che, oltre ad essere stato scritto da uno dei più noti rappresentanti della filosofia scientifica, si presta, proprio perché esce dal tecnicismo dei pro-*

blemi per rivolgersi ad un pubblico più generale, ad aprire il discorso cui accennavamo sopra.

E' un libro in una certa misura ineguale, come giustamente nota anche il Pasquinelli nell'introduzione; unisce tesi valide ed accettabili ad altre estremamente opinabili e discutibili. Ciò nonostante la sua lettura, per chi non sia completamente sprovveduto, anche se non specialista, è raccomandabile perché prospetta utilmente al lettore i problemi più generali sollevati dalla scienza sia nei riguardi degli stessi scienziati, quanto nei riguardi dei filosofi. Il lettore non specialista può insomma panoramicamente prendere contatto con tale problematica.

Il centro di gravità del libro può identificarsi in quello che l'autore stesso chiama: « la disgregazione del sintetico a priori ». E proprio la polemica brillante e rigorosa contro le classiche posizioni kantiane origina le pagine forse più vigorose del libro.

Kant si ispirò certamente nella costruzione della sua filosofia alla geometria euclidea ed alla fisica newtoniana. Così, ad esempio, pensando che la geometria del mondo in cui viviamo fosse senz'altro euclidea, si rese conto della struttura rigorosamente deduttiva (analitica) di questa, d'accordo con i razionalisti. Ma si rese conto anche che la deduzione si esercita a partire dai postulati, che, a loro volta, non sono analitici perché non sono dedotti da altri princìpi, ma sono appunto « postulati ». Il problema della loro validità diveniva pertanto inevitabile.

Kant si rese conto del resto che i postulati non possono esser fondati sull'esperienza, nel senso che, ad esempio, non c'è un'esperienza possibile che permetta di recarsi all'infinito per controllare che due rette parallele non si incontrano (5° postulato). Come è noto Kant concluse che l'origine di queste affermazioni doveva essere a priori per cui egli parlò di un'intuizione pura a priori dello spazio da cui deriverebbero i postulati della geometria. Ne consegue che la forma pura dello spazio precede la esperienza, la condiziona e la rende possibile, ordinando il materiale dell'esperienza che ci arriva tramite i sensi. Ciò implica: I) che non può darsi altra geometria valida che quella che deriva i suoi postulati dalla intuizione pura dello spazio, cioè, nel caso particolare, quella euclidea; II) non è pensabile alcuna esperienza che non rientri nel quadro della geometria euclidea. Occorre subito ricordare l'esistenza attuale di geometrie non-euclidee, di geometrie cioè che partono da postulati diversi da quelli di Euclide, deducono rigorosamente da questi le conseguenze implicate e arrivano a costruire geometrie appunto diverse da quella di Euclide, ma da un punto di vista razionale (analitico) altrettanto valide. Se analiticamente tutte queste geometrie sono altrettanto valide, la posizione kantiana potrebbe sostenersi solo nel caso che, per altri motivi, esistesse una geometria preferenziale: quella appunto derivata dall'intuizione a priori dello spazio. Bisognerebbe cioè che, pur essendo teoricamente tutte le geometrie ugualmente valide, una sola fosse in grado di inquadrare perfettamente il materiale dell'esperienza: quella euclidea ad esempio. Ricadiamo insomma nella condizione II). Ma come si può dire che non si può avere alcuna esperienza che non si inquadri nello schema della geometria preferenziale? Supponiamo che abbia luogo una esperienza che

contraddica la geometria preferenziale. In tal caso o l'a priori non costituisce la condizione e lo schema dell'esperienza, riducendosi a una specie di mito impossibile da verificare, oppure si deve rinunciare allo schema kantiano di un'intuizione a priori dello spazio. La nostra esperienza di ogni giorno è effettivamente descrivibile in termini della geometria euclidea, ma come poteva Kant pensare che altri ambiti di esperienza: quello dell'inifinitamente piccolo dell'atomo o quello delle enormi grandezze degli spazi astronomici, necessariamente fossero ancora inquadrabili negli schemi della stessa geometria preferenziale, qualunque essa fosse? I progressi dell'astronomia contemporanea sono noti, come pure le idee nuove che la teoria della relatività ha introdotto. Basti qui ricordare che nella descrizione dello spazio cosmico paiono più valide proprio le geometrie non-euclidee, mentre la geometria euclidea resta utilizzabile nella descrizione del mondo in cui viviamo. Non è perciò ragionevole ricorrere ad alcuna forma pura a priori dello spazio. Il ragionamento qui presentato è naturalmente schematico e dovrebbe essere approfondito. Ci si è inoltre riferiti esemplificativamente soltanto alla forma pura a priori dello spazio. Tutto ciò è però sufficiente a chiarire la rilevanza generale che la scienza e la riflessione sulle sue conclusioni può ricoprire.

La moderna critica sui fondamenti della matematica e in genere gli studi di logica hanno del resto chiarito, e il libro in questione lo riporta con lucidità, che la deduzione opera su asserzioni da cui si parte (postulati) e, indipendentemente dalla verità o falsità di questi, attraverso le regole di deduzione, ne ricava le conseguenze implicate. Ma è chiaro allora che nell'ambito di un certo contesto possono scegliersi postulati diversi, da ciascuno dei quali possono ricavarsi discorsi (matematiche, geometrie) diversi, tutti ugualmente validi per quanto riguarda la loro analiticità (salvo errori di deduzione). Di conseguenza, a meno che i postulati (premesse) non siano analitici, nel senso che derivino da un precedente discorso, in linea di principio tra i vari postulati alternativi e le relative conseguenze che se ne ricavano, non c'è modo di scegliere. Se però si vuole usare una determinata matematica o una determinata geometria o in genere un determinato discorso per descrivere la nostra esperienza, occorrerà scegliere quei postulati (se ci sono) che permettono la deduzione di un discorso tale che si accordi appunto con la nostra esperienza. Ciò si ottiene associando definitoriamente i termini dei postulati e del discorso scelto con determinati oggetti o eventi della nostra esperienza che costituiscono così il significato di quei termini, che altrimenti sarebbero puri simboli. Insomma i postulati sono arbitrari e tutti validi (ipotetici) fino a che l'operazione descritta di collegamento coi fatti di esperienza non ne rende alcuni preferenziali. E nulla vieta naturalmente che l'arricchirsi dell'esperienza, ad un certo punto, mostri insufficiente la precedente scelta di un sistema « postulati - discorso », che prima pareva sufficiente, e consigli la scelta di un altro sistema. Euclide ha appunto scelto e formulato di fatto i postulati che sembravano andar d'accordo con l'esperienza. Il fatto che solo molto più tardi ci si sia resi conto che i postulati di Euclide non sono gli unici possibili, ma se ne possano immaginare infiniti altri, è un fatto secondario.

Le affermazioni analitiche sono dunque « vuote », nel senso che esse non ci dicono nulla sul mondo, ma soltanto che se nel mondo si verificasse una certa situazione, ciò implicherebbe certe conseguenze. Ciò che permette alle affermazioni analitiche di esser più « vuote » è l'esperienza. Proprio mediante questa infatti posso affermare che « le pietre abbandonate a se stesse cadono » oppure che « le pietre abbandonate a se stesse non cadono » e conseguentemente operare le mie deduzioni partendo dalla prima affermazione o dalla seconda. Ma questo solleva il problema dell'induzione. Le proposizioni sintetiche a posteriori, quando sono generali, non si limitano ad essere affermazioni riferite ad un singolo evento. Quando dico: « i corvi sono neri », io affermo che tutti i corvi sono neri. E affermo con questo che sono neri non solo i corvi che sono stati effettivamente visti, ma anche quelli che non sono stati visti. Quale validità ha allora l'affermazione che « i corvi sono neri »? Meglio qual è il fondamento logico della generalizzazione che io compio quando affermo appunto che « tutti i corvi sono neri », partendo dalla constatazione empirica che alcuni corvi sono neri?

E' un vecchio problema, come è noto. L'impossibilità di trovare una soddisfacente risposta ad esso è alla base delle difficoltà dell'empirismo classico ed all'origine delle più diverse e talora equivoche soluzioni filosofiche: da quella kantiana a quella scettica.

In realtà questo problema si basa su un equivoco, e i libro di cui stiamo parlando lo elucida eloquentemente. L'equivoco è questo: lo sviluppo e l'approfondimento della logica deduttiva è più antico dello studio dei fondamenti logici dell' induzione, e poiché l' inferenza deduttiva dà luogo ad un collegamento necessario *della proposizione dedotta con la premessa, si finì per dar per scontato, più o meno implicitamente, che anche nell'inferenza induttiva la conclusione indotta dovesse seguire* necessariamente *dai dati particolari su cui si esercita l'induzione. Ne derivò una ricerca assurda: l'induzione doveva esser fondata come inferenza necessaria se doveva esserne legittimato teoricamente l'uso. Poiché quando si afferma che « tutti i corvi sono neri » nessuno può escludere assolutamente la possibilità che una mutazione biologica o un allargamento della esperienza, eccetera, ci possa presentare ad un certo momento un corvo di colore diverso, l'inferenza induttiva rimaneva ingiustificabile per cui o si rimaneva in un punto morto o si cercavano soluzioni diverse, più o meno avventurose e normalmente non fondate, come la storia della filosofia sta a mostrare.*

Il fatto è che un'inferenza induttiva non è mai assolutamente certa, ma ha solo un certo grado di probabilità. Ma ciò non significa che l'induzione debba esser scartata dall'ambito della scienza. Essa è invece uno strumento essenziale e insostituibile per la conoscenza del mondo in cui viviamo. E con l'allargamento e l'approfondimento dell'esperienza si trovano certamente enunciati induttivi che si mostrano fallaci e insufficienti e cui si deve quindi rinunciare; ma altri enunciati possono trovare fondamenti sempre più validi, fino a raggiungere gradi elevatissimi di probabilità. Se poi si aggiunge che dagli enunciati induttivi si possono esercitare inferenze deduttive le cui conclusioni possono essere controllate con

l'esperienza, permettendo così di prevedere eventi futuri che, se hanno effettivamente luogo, concorrono a rafforzare il quadro generale degli enunciati, si intravede un quadro generale che risulta soddisfacente. Non bisogna dimenticare, sulla base di quanto è stato detto sopra, la struttura ipotetico-deduttiva delle teorie che stanno alla base della nostra conoscenza del mondo. Infatti le affermazioni induttive vengono inserite in schemi teorici più ampi. Questi si basano sulla scelta ipotetica di postulati da cui si deducono le conseguenze, fino a sviluppare discorsi analitici talora notevolmente complessi. Le conseguenze devono naturalmente concordare con i dati dell'esperienza. Se non si ha tale corrispondenza, la scelta ipotetica dei postulati non risulta soddisfacente e occorre ricorrere ad altri diversi. Scelta di postulati e conseguenze in accordo con l'esperienza costituiscono una teoria; ma da questa si possono ricavare deduttivamente altre conseguenze che permettono di prevedere fatti nuovi. Se questi hanno luogo effettivamente, verificano la teoria, altrimenti la invalidano. Così, attraverso un lavoro progressivo di formulazioni ipotetiche, di induzione e deduzione, si costruisce un sistema che si modifica e si raffina gradualmente, che diventa sempre più coerente e di cui ci si può fidare sempre più.

Tutto ciò che si è detto è poco meno di una libera — molto libera — versione del libro, ma vuol essere un'indicazione dei problemi che il libro discute e del loro interesse. E' ovvio che ogni punto richiede un notevole approfondimento. Alcuni sono ottimamente trattati dal libro. Segnaliamo la discussione sul significato della probabilità degli enunciati induttivi. Se infatti la probabilità di un enunciato significasse soltanto l'attesa che si può avere del verificarsi di un determinato evento, gli enunciati induttivi non si libererebbero da un ambito di validità soggettiva. La moderna teoria della probabilità però, essendo in grado di attribuire alla probabilità di un evento una misura oggettiva, in base alla frequenza di certi accadimenti, riporta questa nell'ambito dell'oggettività.

Molte altre discussioni sono da segnalare: per esempio quella della realtà del mondo esterno, anch'essa non dimostrabile nel senso di una necessità logica, ma altamente probabile.

Come si è già detto molti problemi richiedono ulteriori approfondimenti. Alcune soluzioni particolari proposte nel libro lasciano perplessi, così come forti dubbi emergono da alcune delle sue impostazioni di fondo. Ci riferiamo in particolare al capitolo dedicato alla morale. L'eliminazione dell'a priori nel senso kantiano anche nell'àmbito della morale, ottenuto attraverso una sottile analisi logica, è senza dubbio accettabile. Ma il complesso del discorso richiederebbe troppi rilievi per essere esposti alla fine di queste note. D'altra parte l'argomento è troppo importante per essere liquidato in poche righe ed è perciò preferibile rimandarlo eventualmente ad altra sede.

In queste note del resto, tramite la presentazione del libro del Reichenbach, volevamo soltanto segnalare gli spunti di interesse filosofico che la scienza moderna suggerisce. Ci auguriamo sia un'occasione per suscitare un dibattito più ampio.

[Renzo Morchio]

CONTESTAZIONE E SECOLARIZZAZIONE. — *Possiamo considerare la « contestazione » dei cristiani come un segno dei tempi, cioè nella sua realtà storica, come « fenomeno oggettivo »: possiamo considerarla nella sua modalità storica, nelle parole usate, nelle azioni proposte. Nella storia vi è sempre un dato oggettivo e una manipolazione umana. Il primo conserva sempre in sé la bontà della natura e della disposizione divina dei tempi: la seconda manifesta la scelta umana, la verità e l'errore, il bene e il male.*

Se consideriamo la radicalizzazione politica che oggi è in atto, possiamo da un lato vederla come una presa di coscienza della fondamentale diversità della Chiesa dai regni di questo mondo, dal potere politico e dal potere del danaro: possiamo considerarla come il presagio e il desiderio di una vittoria dell'uomo in Cristo sul lato mistificatorio, coercitivo e violento della società.

*In questo senso è una giusta reazione al cattolicesimo liberale, alla semplice identificazione dell'*ordo democraticus, *ultimo della serie, e della predicazione cristiana: della interpretazione della civiltà liberale come di uno schema razionale dentro cui la « barbarie » antica potesse guarire dei suoi vizi di intolleranza.*

Se ne guardiamo la forma concreta e la modalità storica, allora noi possiamo considerare in essa le radici stesse dell'errore che si vuol combattere.

Si criticano i modelli chiusi alla ricerca di un modello chiuso: si condanna la strumentazione dell'uomo alle ideologie salvatrici, ma si offre in fatto un nuovo modello ideologico: si rifiutano le compromissioni politiche, ma si stabiliscono alleanze politiche di fatto. Si combatte l'immanentismo di ogni solidarietà politica della Chiesa nel passato, ma si usa della pubblicità che la qualifica di cattolico consente per prefigurare in fatto combinazioni d'avvenire, in cui la Chiesa appaia come un'istituzione contestativa, cioè un elemento integrato nei valori ideologici del modello prefisso.

Quello che ora ci interessa notare non è la qualifica sociale e politica del fenomeno e nemmeno del suo significato nella pratica ecclesiastica e civile. Ci interessa sottolineare il suo significato teologico.

Il fenomeno dei cattolici della contestazione ci offre in certo senso una forma pura: una comprensione totalmente laica e immanente del cristiano e della Chiesa. La formula della istituzione-contestazione, segnalata e teorizzata dalla rivista Concilium.

Il cristianesimo viene dunque qui concepito come una realtà mondana, una realtà la cui giustificazione è ricercata in termini interamente immanenti, anzi compiutamente politici.

Inevitabilmente questa concezione della Chiesa nel mondo comporta una certa concezione della figura storica del Cristo: la oggettiva solidarietà che si impone anche ai non credenti di questi due termini, fa sì che un'idea dell'uno si rifranga immediatamente come un'idea dell'altro.

Il tempo della contestazione comporta un discorso « umanizzante » sul

Cristo, che è nato sul terreno della teologia (questione della scienza del Cristo, della visione beatifica, della kenosi*) e dell'esegesi (inattingibilità del Cristo storico, demitizzazione, riduzione della resurrezione a un'*experientia fidei*) e si sposta su quello politico-sociale. Il Cristo viene presentato come il primo contestatore.*

Vogliamo dire che vi è una « secolarizzazione » al livello della cristologia che si è ripercossa al livello della ecclesiologia: e di qui si è spinta conseguentemente sul piano pratico.

Ciò che si dice dei cristiani si dice del Cristo: e ciò che si dice del Cristo si dice dei cristiani.

Ora andiamo più in fondo alla questione: vi era nel passato qualcosa che preparava il presente? Vi era, a questo livello, nella concezione del cristiano rispetto al Cristo e del Cristo per rispetto al cristiano qualcosa che preparasse la grande crisi della secolarizzazione?

Per parlare in formule, ci sembra che nel nostro retroterra storico immediato si congiungessero una certa tendenza a parlar solo di Cristo come Dio con una tendenza a parlare del cristiano solo come uomo: una certa inclinazione monofisita in cristologia e una certa inclinazione nestoriana in ecclesiologia.

Questa seconda è più patente. La definizione bellarminiana di Chiesa non risponde al problema « che cosa è la Chiesa? », ma al problema « come si manifesta storicamente? dove è la Chiesa? ». E un discorso che conclude la teologia delle note della Chiesa, la dottrina della sua conoscibilità, non quello della sua essenza. L'elemento formale della Chiesa che include il suo stato storico e pellegrinale, come quello metastorico e glorioso, è espresso nella definizione paolina di corpo di Cristo, in cui la communio *all'unione teandrica in Cristo è posta in risalto assieme alla realtà sociale, storica e metastorica, che appartiene alla Chiesa.*

Potremmo dire che molto dello stile della vita cristiana è stato conseguente a questa definizione. Che il cristiano partecipi in questa vita alla gioia del regno, che in esso il principio divino operi in pienezza, che la gloria divina abiti nell'umanità della Chiesa come nella propria « tenda », che le forze del regno escatologico manifestino la loro debordante pienezza nella condizione storica, ciò è stato poco oggetto di teologia e ancor meno oggetto di catechesi.

Così il cristiano è stato posto tra le forche caudine di un presente senza speranza e di una speranza senza presente: in una sorta di divorzio tra la terra e il cielo.

Come la teologia dialettica di Lutero si è rovesciata nella dialettica antiteologica di Marx, così il cristianesimo della rassegnazione si è rovesciato nel cristianesimo della contestazione. Il limite di un tempo ha generato il contrario limite dell'altro.

Un rinnovamento vuol dire comprendere la pienezza dell'umanità di Cristo, resa onnipresente, cosmo-includente, dalla divinità: e vuol dire comprendere la communio *del cristiano al Cristo, quella stessa radicale in-*

fluenza della communio *cristiana sul mondo che si manifesta nel supremo evento escatologico, la resurrezione della carne, che investe il paradiso e l'inferno, la* civitas Dei *e la* civitas hominum.

Segno di tale renovatio, *la cui figura prefiguratrice e precorritrice è santa Teresa del Bambino Gesù, sono due dottrine e due eventi capitali: la comprensione della universalità della mistica e della presenza dell'escatologia. Cioè il sentimento della presenza, ora e qui, del regno eterno, del regno di Dio.*

Il cristiano, nel Cristo, « vede » Dio, sente nel suo cuore la gioia del regno, perchè è reso per grazia puro di cuore. Il cristiano agisce nel mondo con le forze del regno: il desiderio, la preghiera, la predicazione, la carità, l'amore dei nemici. Questa è la vittoria che « consuma » il tempo e corrode il dominio dell'uomo sull'uomo: il potere della forza, il potere del danaro: il « lione » e la volpe machiavellici.

Ci sembra che la contestazione e la secolarizzazione stiano per rispetto al rinnovamento come la privatio formae *sta nell'ilemorfismo aristotelico a spiegare il moto. Si può anche rappresentarla come una « provocazione », uno stimolo alle forze profonde della realtà cristiana.*

Oggi il modulo di pensiero più immediato e prensivo per chi si guardi attorno, specie se ha vent'anni, è il modulo contestativo, negazione di massa di una società misurata dalla forza e dal danaro, di fronte a una Chiesa che sembra soltanto custode della legge e ormai persino una custode incerta e divisa.

Il rischio della contestazione e della secolarizzazione, dottrine del tempo della prosperità, è che esse non possono reggere a un tempo di crisi, a un'« ora cecoslovacca » della storia: e che ne escano scoramenti e disillusioni profonde, un più drammatico pessimismo non più sulla società ma sull'uomo stesso.

La loro possibilità positiva sta nel comprendere il segreto divino comunicato all'uomo, la trascendenza della persona sul mondo cosmico e storico per il Cristo risorto, il segreto cristico dell'universo materiale e spirituale.

Ma quel che è certo, è che la speranza cristiana vede anche nel disordine un segno dell'ordine, nella scossa un segno della ripresa, nell'autunno della ribellione il segno della primavera profetizzata dal papa della Mistici Corporis, *Pio XII.*

Quello che ci importa notare qui è che il còmpito della teologia (e della spiritualità) verso la renovatio Ecclesiae *consiste nell'intendere sempre più profondamente il nesso tra Cristo e i cristiani: comprendere che la gloria di Dio, che rende ipercosmica l'umanità di Cristo, associa in modo diverso a questo dono tutta la creazione per mezzo di coloro che sono fatti il Cristo totale, i membri passibili e beati del suo corpo glorioso, essi che, secondo la parola antica, « contengono il mondo ».*

[Gianni Baget Bozzo]

IL RAZZISMO E LA RIVISTA "TERZO MONDO". — *Bisognerebbe chiarire meglio che razzismo ed etnocentrismo — con le discriminazioni che ne derivano — non sono categorie di recente invenzione. Non sono attribuibili all'imperialismo capitalista, o al solo color della pelle, o all'isterismo hitleriano, o per andar più indietro al conte de Gobineau o ad Houston Stewart Chamberlain. Razzismo ed etnocentrismo sono stati quasi sempre presenti quali componenti di civiltà, ideologie, religioni, culture: componenti che a volte sono rimaste sotterranee tendenze, a volte sono scaturite (con l'ausilio di altri fattori, come la ragion di Stato oppure gli interessi economici) prendendo corpo in persecuzioni. I greci erano razzisti, o per essere più precisi, avevano una visione etnocentrista del mondo e della cultura Non erano razzisti i romani (che non ebbero difficoltà a concedere la cittadinanza romana ad altri popoli, epperò rischiarono una involuzione in senso esclusivistico dell'orgogliosa etichetta* cives romanus sum*). Furono razzisti i cinesi (e lo sono ancora gli attuali discendenti), ma anche per loro può parlarsi, almeno fino alle sommosse del 1900, più di etnocentrismo che di razzismo. Furono etnocentristi gli ebrei col concetto di popolo eletto (non tanto per il concetto in sé, quanto per le applicazioni pratiche di esso). L'albagia spagnola all'alba dell'età moderna in cosa si trasformò se non in razzismo? Razzismo quale componente di cultura, civiltà, religione, ideologia, venne col tramite degli interessi politici tra Europa latina ed Europa germanica, con l'episodio clamoroso della Riforma. Gli stessi nazionalismi ottocenteschi e del primo novecento sono altrettanti aspetti di razzismo. Questo per ribadire che il fenomeno del razzismo, per ben comprenderlo e tentare di arginarlo quando risorge, va visto come un bubbone presente costantemente nella storia delle civiltà, latente nell'animo umano.*

Don Milani soleva dire che razzismo è il piacere che si prova ad avere degli inferiori.

Oltre ai razzismi particolari ciascuno di noi è condizionato da sfere sempre più larghe e meno individuabili di razzismo: il francese è francese, è europeo, e, alla fine, sente anche l'orgoglio di appartenere ad una civiltà che discende dalla romanità e dal mondo greco. Insomma il razzismo sta in agguato ovunque, a livelli differenti. E' il piacere che si prova a ritenersi eletti su una pattuglia di uomini, su una massa di uomini, sull'intera umanità. Come tale — anche se purtroppo a volte solo teoricamente — il razzismo è il contrario del cristianesimo.

Questo abbiamo voluto premettere prima di segnalare l' interessante contenuto del secondo fascicolo (ottobre-dicembre 1968) della rivista milanese Terzo mondo, *diretta da Umberto Melotti, e anche per ricordare che tra tanti che contestano il razzismo — ed è dovere d'ogni uomo colto contestarlo — bisogna a volte far distinzione fra predica e predicatore, o fra predica e pulpito. Non per amor di polemica: per non passar da sprovveduti, e per non lavorare... per il re di Prussia.*

Sono razzisti gli americani in casa loro e in casa degli altri (ad esempio nel Vietnam e nell'America latina), ma sono anche razzisti nei confronti dei cinesi, e non meno razzisti i cinesi nei confronti dei russi e degli americani.

Detto ciò cambiamo registro. Il fascicolo in esame di Terzo mondo *non può essere ignorato. Il sommario si apre con un'intervista esclusiva rila-*

sciata al direttore da Domingo Amuchastegui (responsabile dell'organizzazione di solidarietà dei popoli dell'Asia, Africa e America latina) sul tema « Tattica e strategia rivoluzionaria in America latina », con interessanti osservazioni sulla differenza tattica più che strategica tra la linea cinese e quella cubana, e in ultimo con una critica logica dell'intervento russo in Cecoslovacchia. Poi sono pubblicati gli interventi di Corrado Corghi, Umberto Melotti, Mario Miccinesi, Luigi Rodelli e Gabriella Bertolini fatti al convegno su « Il razzismo nella cultura italiana di oggi » (Modena, giugno 1968). Di particolare evidenza è la relazione di Miccinesi: « Razzismo, disimpegno e letteratura di contestazione », e a nostro avviso azzeccato il rimprovero rivolto dal relatore agli scrittori italiani che da un lato si trastullano con premi letterari e operazioni linguistiche, d'altro lato attendono che una nuova società si formi per opera di altri, in una attesa sterile.

La sezione documenti della rivista pubblica la dichiarazione dell'Unesco sulla razza e i pregiudizi razziali, adottata nello scorso settembre, in sostituzione di analoga dichiarazione adottata nel 1951 e ritenuta oggi superata appunto perché il razzismo non risulta più fondato solamente su fattori biologici. Chiudono la rivista varie rassegne e notiziari, tra i quali va segnalato un saggio di Rosalba Terranova dell'università di Milano su « Situazione dottrinale e pratica delle ricerche transculturali ».

[Glauco Licata]

VISIONE BEATIFICA E STATO DI VIA. — Il professor Santi Pesce ci manda, a proposito della nostra recensione di un suo libro su suor Lucia Mangano (*Renovatio*, luglio-settembre 1967, pp. 490-493), una puntualizzazione della propria tesi in riferimento alle osservazioni critiche della *Rivista di ascetica e mistica* (n.d.r.).

Il padre Casali, nel numero 5, della Rivista di ascetica e mistica *(pp. 476-490, settembre-ottobre 1967), vuole dimostrare l'assurdità della teoria da noi costituita sul fatto dello straordinario privilegio della Mangano, la teoria cioè « dello stato di termine non definitivo », puntando sull'analisi dell'essenza metafisica dello stato soprannaturale di via e dello stato soprannaturale di termine.*

Diciamo subito che la coesistenza degli stati soprannaturali di via e di termine, in cui si risolve « lo stato di termine non definitivo », dell'anima, che sin da questa vita, gode della visione beatifica, non è una teoria da noi costruita sul fatto della Mangano, ma una dottrina teologicamente certa, fondata sul fatto di Cristo.

Esaminando il fatto di Cristo-uomo, viatore e comprensore insieme, abbiamo ritenuto che non esiste categoria più idonea a significarlo, che quella di « stato di termine non definitivo ».

Lo « stato di via », infatti, è per definizione « stato non definitivo ». In quanto è « stato », dice una successione ininterrotta di movimento verso il proprio fine.

In quanto è « stato non definitivo », dice la strumentalità e la precarietà, l'ansia e la tensione della vita dell'uomo sulla terra, che avrà il suo compimento nella vita futura.

Lo « stato di termine » invece, per sua natura, dice il conseguimento il possesso di ciò a cui si tendeva e per cui si era nello stato di via.

Lo « stato di termine », relativamente all'uomo, comporta però la distinzione tra « stato di termine definitivo » e « stato di termine non definitivo ».

La ragione è che l'uomo, soggetto beneficiario dell'ordine soprannaturale, è ugualmente composto di due comprincìpi, cioè dell'anima e del corpo, che lo costituiscono tanto nell'ordine naturale, quanto nell'ordine soprannaturale.

Ora finché l'uomo non ha raggiunto lo stato soprannaturale di termine in tutti e due i comprincipi, il suo non si può chiamare stato di termine « simpliciter », definitivo.

Lo stato di termine definitivo per l'uomo si avrà quando l'anima sarà in possesso di Dio e il corpo, spiritualizzato dalla risurrezione, ricostituiranno la persona umana. Unitamente corpo e anima parteciperanno alla gloria, come unitamente avevano partecipato nello stato di via al buon combattimento, alla conservazione della fede e alla corsa per raggiungere il traguardo.

E' chiaro che con la categoria esistenziale di « stato di termine non definitivo » non abbiamo inteso negare che Cristo, durante la sua vita terrena fu veramente comprensore, ma abbiamo voluto sottolineare che Cristo fu anche viatore e perché fu ancora viatore.

Tre sono le ragioni principali, che ci hanno persuaso a parlare di « stato di termine non definitivo »:

1) Se è vero che lo stato di termine consiste nel possesso della visione beatifica, non è meno vero che, se tale stato consente all'anima, che ne è in possesso, di poter ancora soffrire e di poter meritare, ne segue che quello stato di termine, non è « simpliciter » e assolutamente definitivo.

2) Se è vero che lo stato di comprensore è lo stato di chi gode della visione beatifica, non è meno vero, che se tale stato si effettua solo in quella parte dell'anima, detta « suprema », « cima » o « punta », e non si estende alle altre sue potenze, che ancora dipendono nel loro operare dal corpo, ne segue che quello stato di termine, non è « simpliciter » e assolutamente definitivo.

3) Se è vero che lo stato di comprensore è lo stato di chi gode della visione beatifica, non è meno vero che se il corpo del comprensore non è ancora spiritualizzato dalla risurrezione, e perciò non gode della ridondanza della beatitudine dell'anima, ne segue che quello stato di termine, non è « simpliciter » e assolutamente definitivo.

La conclusione, che il padre Casali trae alla fine del suo articolo, è questa: « Lo stato intermedio immaginato da monsignor Pesce, non solo non si dà, ma non può darsi, perché è metafisicamente contraddittorio. Un simile stato, infatti, in una pura e semplice creatura esigerebbe che questa fosse insieme e sotto lo stesso aspetto beata e non beata, che fosse cioè insieme soggetto della grazia "consumata", che è metafisicamente costitutiva dello stato soprannaturale di termine, e della grazia "non consumata", che è metafisicamente costitutiva dello stato soprannaturale di via » (p. 490).

Che la conclusione di padre Casali sia illogica, ce lo dimostra lo stesso san Tommaso. Il santo dottore al quesito: « Utrum Christus simul fuerit viator et comprehensor », così risponde: « Viatore si dice colui che tende alla beatitudine, comprensore colui che ha la beatitudine, secondo ciò che san Paolo afferma nella I Corinti (9, 24): "Correte dunque in modo da riportare (il premio)" e ai Filippesi (3, 12): "proseguo la mia corsa per vedere di afferrarlo". La beatitudine perfetta dell'uomo consiste infatti nell'anima e nel corpo, come è detto (1-2, q. 4, u. 5): nell'anima secondo ciò che le è proprio, in quanto la mente vede e gode di Dio; nel corpo in quanto "risorgerà spirituale, rivestito di forza, nello splendore e nella incorruttibilità", come è detto in I Corinti (15, 42). Cristo prima della passione vedeva pienamente Dio secondo la mente e così aveva la beatitudine secondo ciò che è proprio dell'anima: ma quanto al resto gli mancava la beatitudine, perché la sua anima era passabile e il suo corpo era mortale. Perciò Cristo era simultaneamente comprensore in quanto aveva la beatitudine propria dell'anima, e viatore in quanto tendeva alla beatitudine. Secondo ciò che a lui mancava della beatitudine » (III, q. 15, a.10).

Dunque per san Tommaso esiste una duplice beatitudine dell'uomo, la beatitudine perfetta *e la* beatitudine imperfetta.

La beatitudine perfetta dell'uomo si ha quando nell'anima c'è la visione e il godimento di Dio, e nel corpo risuscitato, spiritualizzato e glorificato, c'è la ridondanza e il godimento di quella beatitudine.

La beatitudine imperfetta dell'uomo si ha quando nell'anima c'è la visione e il godimento di Dio, ma l'anima resta ancora passibile e il corpo resta ancora mortale. San Tommaso non nega che la beatitudine imperfetta sia vera beatitudine, ma afferma che è beatitudine imperfetta. E' beatitudine perché l'anima vede e gode Dio, onde il soggetto beneficiario è comprensore; ma è beatitudine imperfetta, perché il soggetto che ne beneficia, essendo composto di anima e di corpo, non ne è in possesso in tutto il suo essere, onde resta ancora viatore.

L'imperfezione della beatitudine è dovuta quindi al modo come il soggetto ne gode, modo che è imperfetto e incompleto; se infatti il soggetto gode la beatitudine dell'anima, non ne godono tutte le potenze dell'anima, ma solo quella suprema, per cui l'anima è ancora passibile nelle altre sue potenze: superiore e inferiore, e non ne gode il corpo, che è ancora mortale.

Questo stato di beatitudine imperfetta equivale a quello stato che noi abbiamo definito: « stato di termine non definitivo », ossia a quello stato

intermedio che fa essere lo stesso soggetto simultaneamente nello stato di via e nello stato di termine.

E' questa, a nostro parere, la soluzione geniale, che san Tommaso ci offre, onde risolvere le antinomie, che si riscontrano nell'anima di Cristo, e in ogni altra anima, che ancora viatrice, gode della visione beatifica.

[Santi Pesce]

TEILHARD IN ITALIANO. — *Teilhard viene ora tradotto in italiano, per i tipi del Saggiatore, fuori probabilmente del suo tempo di celebrità. La letteratura teilhardiana è in diminuzione: le riviste di teologia non compilano più « rassegne teilhardiane », non contengono più apologie o contro apologie del gesuita discusso.*

Dovremo accettare il giudizio che Teilhard è un frammento di una congiuntura, il volto di un' influenza transitoria, o seguire i suoi apologeti, ratificare la sua stessa coscienza di iniziatore di un tempo nuovo?

E' notevole che il padre de Lubac abbia opposto la fede di Teilhard alle outrances *della teologia ultraprogressista, alla « morte di Dio » (o alla « tomba di Dio », ecclesiologia della teologia succitata): ciò mostra che una congiuntura, quella che potremmo segnare, con una trasposizione politica, del fronte unico del cambiamento, del* pas d'ennemi à gauche *è finita. E questo forse consentirà un bilancio più ragionato e positivo del padre de Chardin.*

Se dovessimo esprimere il nostro primo sentimento su quest'opera, dovremmo dire che ad un tempo essa era necessaria e che è inaccettabile.

Al padre Teilhard dobbiamo, credo, un'intuizione realistica dell'escatologia, il senso che il futuro supremo è in qualche modo già cominciato, che la storia della salvezza è un fatto non interiore soltanto ma cosmico e storico, come Paolo ce lo presentava.

*L'eresia più sottile e più terribile, come aveva ben visto Péguy, è quella che nega la realtà dell'uomo, la bontà della natura, la bontà della storia e dunque dell'*ordo providentiae: *è molto più facile attaccare Dio nell'uomo che Dio in Dio. La radicale svalutazione della natura che è il frutto del luteranesimo continua a svolgere la sua influenza sottile, di cui la filosofia e la teologia esistenzialista sono una manifestazione.*

Uno storico della gnosi antica ha indicato le note che avvicinano la filosofia di Heidegger (e la teologia di Bultmann) alla gnosi antica: e la svalutazione della natura trova nel commento barthiano della Lettera ai romani *un interprete eloquente e appassionato.*

Non possiamo iscrivere il padre de Chardin in questo concerto che ci pare il più pericoloso e che si avvale di tutte le aperture ecumeniche, sia verso il protestantesimo che verso le religioni orientali. Potremmo invece forse applicare con successo il principio della demitizzazione all'opera teilhardiana, ed evadere dai fumi della noosfera e del Cristo omega, la cui difesa ci pare impossibile a un cristiano.

Teilhard de Chardin visse nel clima equivoco di fondatore di una nuova sintesi religiosa, che egli riteneva in continuità col cristianesimo. Ma se tanto consenso, autentico e non solo deviato, v'è stato attorno a lui, ciò è, ci sembra, dovuto a un doppio ordine di fatti.

a) *Egli riconosceva che tutto è oggetto dell' eskaton, che la storia universale, la storia del mondo e quella dell'uomo, ha il suo senso e la sua ultima realtà in una perfezione che la compie nel momento in cui la trascende: e dunque la grazia è il dono di Dio anche perché sovraccompie l'umano nella sua totalità, in ogni sua dimensione. Il Cristo è implicito in ogni momento del mondo:* omnia in ipso constant. *E' il realismo dell' incarnazione che vive oltre il mito della noosfera e del Cristo omega. Non sarebbe atto di fecondità intellettuale e di carità non finta veramente intendere le parole teilhardiane come miti platonici, simboli o anche soltanto enigmi di una verità che la rivelazione contiene e i cristiani debbono scoprire?*

b) *L' escatologia non è soltanto un atto divino che trasferisce la storia in un altro ordine, ma la conclusione di un processo: non solo del regno nel mondo (la predicazione evangelica, il numero degli eletti, i criteri della crescita storica sin qui seguiti), ma anche del mondo nel regno, del mondo nella sua interezza verso quel punto che compie e sovraccompie, atteso da tutta la creazione, ma che la trascende tutta, la rivelazione della gloria dei figli di Dio, il cristocentrismo del mondo, la resurrezione della carne.*

Noi non vogliamo suggerire del teilhardismo una interpretazione autentica, ma un'interpretazione feconda, il suo uso come un mezzo per comprendere le verità ancora non conosciute della rivelazione, le verità escatologiche, dell'eskaton presente a un tempo e futuro, il Christus totus.

Ci sono pensieri irriducibili al Cristo, che vanno negati. Sono quelli che negano la bontà della creazione e della provvidenza, della natura e della storia: per cui il Verbo incarnato non ha senso che come il messaggero dell'altro mondo, non come il principio della pienezza di questo: lo schema di pensiero di cui la prima gnosi ci ha dato la struttura fantastica eppure perfetta. Ci sono pensieri che vanno inverati, nella totalità del Cristo; pensieri inaccettabili nella loro lettera, eppure non impervi alla fede che sappia convertirli in obsequium Christi *secondo la parola dell'apostolo.*

Era giusto che la lettera teilhardiana venisse negata, nel momento in cui essa era uno strumento di una visione materialistica e immanentistica del mondo. Quest'opera è stata compiuta in maniera egregia, in particolare dal padre Philippe de la Trinité, di cui abbiamo avuto il privilegio di ospitare su Renovatio *un articolo espositivo di parte dell'opera sua.*

Ma forse man mano che il padre Teilhard beneficerà meno dell'attenzione del mondo, la sua semplice vita gli varrà un'attenzione non fatua né complice che sappia far farina del suo grano e darci un trattato sul Cristo e sul mondo, sulla grazia, sulla resurrezione della carne, sui novissima mundi, *oltre il riserbo attonito che lega da secoli le penne e le menti.*

[Domenico Petri]

BASILIO DE SAN PABLO C. P.

(1888 - 1968)

Il padre Basilio de san Pablo, che ci ha onorato della sua collaborazione, è entrato nella pace di Dio.

Religioso passionista, ha dedicato ai temi della passione e della redenzione la qualità del suo ingegno e la solidità della sua scienza teologica. L'altro centro del suo interesse speculativo è stata la mariologia. Fu segretario della società mariologica spagnola per diciannove anni.

Di lui pubblicheremo prossimamente un articolo.

Presentando alla sua famiglia religiosa la nostra partecipazione al lutto, ricordiamo al Signore il suo servo e confidiamo di essere da lui ricordati.